الدكتور سمير عاليه
قاضٍ
أستاذ في كليات الحقوق والاعلام
والدعوة الاسلامية في لبنان

نظرية الدولة وآدابها في الاسلام

(أركان الدولة - دعائمها - سيادة القانون - قواعد معاملة الأفراد والأقليات والدول)

= دراسة مقارنة =

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

نظرية الدولة وآدابها في الاسلام

الطبعة الأولى

١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف : ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف : ٣٠١٠٣٠ - ٣١١٣١٠
ص . ب : ٦٣١١ / ١١٣ تلكس : LE ٢٠٦٦٥ - ٢٠٦٨٠ لبنان

تصدير الكتاب

الإسلام ليس ديناً وعبادات فحسب ، وإنما هو أيضاً نظام شامل وكامل للحياة البشرية ، وقد اهتم بتنظيم الدولة وعلاقاتها بالأفراد والجماعات والدول .

وتُمثّل نظرية الدولة في الإسلام وآدابها في التعامل جانباً مهماً في التراث الإسلامي الحضاري ، إذ تشتمل على مبادىء وسلوكيات لا تقل في الرقي والتمدن عن أحدث النظريات والقواعد الحديثة للدولة العصرية .

فالتنظيم الإسلامي للدولة وأدبيات سلوكياتها نموذج مثالي حضاري لأرقى النظم المنشودة ، وهو يستحق الإهتمام والدراسة ، لأنه بحق مفخرة من المفاخر الجديرة بالتقدير والإعتزاز .

والدولة الإسلامية ، وإن كانت تختلف في دوافع نشأتها عن أي دولة أخرى ، لكنها لا تخرج عن مفهوم الفقه الدستوري الحديث لأركان الدولة المتمثلة في الشعب والإقليم والسلطة والسيادة .

وقد قامت النظرة الإسلامية للدولة وآدابها على أساس أن تكون الدولة الفاضلة التي تتفق مبادئها مع الضمير الإنساني في أرقى طموحاته ، بحيث يكون للفرد الحق في أن يُساس بالعدل ، وتُعالج شؤونه العامة بطريق الشُورى ، ويتساوى مع الآخرين في الحقوق والواجبات ، ويقوم مجتمعه على الأخلاق والفضيلة .

ولقد أخذت هذه النظرية بمبدأ خضوع الحكام لسيادة القانون ووضع الضمانات الكفيلة بتحقيق هذا الغرض على أفضل وجه ، بحيث تكون سلطات الحاكم مُقيدة بأحكام

الشريعة ، ويُراعى مبدأ الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ، وتتقرر مسؤولية الحاكم ، ويُعترف للأفراد بالحقوق والحريات الإنسانية باعتبارها سداً منيعاً أمام سلطان الحاكم ، وتقوم رقابة قضائية على تصرفات الحكام والمحكومين على حد سواء . فكانت دولة الإسلام بذلك أول دولة قانونية تسلك هذا الطريق .

والأدب الإسلامي للدولة لم يكتفِ باحترام الحقوق الإنسانية للجميع ، بل أفرد معاملة راقية لغير المسلمين من الأجانب واتباع الديانات السماوية ، وهذه المعاملة لا يُمكن إدراك مستواها الحضاري إلاّ بالإطلاع على أوضاع هؤلاء في الأنظمة الأخرى القديمة والحديثة .

وقد كان لهذا الأدب كذلك فضل المبادرة في العناية بأمر تنظيم العلاقات الدولية في حالتي السلم والحرب ، فجعل السلم أصلاً في تعامل المسلمين مع غيرهم وَوَضَعَ القواعد التي يتطلبها ليُكْتب له البقاء ، وفي حال الإضطرار إلى الحرب كوسيلة للدفاع المشروع إتخذ الإجراءات الكفيلة بحفظ أرواح الناس ومعاملة الأعداء بالرفق والإنسانية وضرورة تخفيف قساوة الأعمال الحربية وحصر نتائجها ، وذلك عملاً بروح الإسلام ـ دين الرحمة ـ الذي يقوم على القيم الإنسانية الرفيعة والسمو الأخلاقي وإعلاء شأن الفضيلة .

المقدمة

يتطلب التمهيد للموضوع الكلام عن : أهميته ، وهل أنّ الإسلام دين ودولة ، وأصالة التنظيم الإسلامي ، وسموه ، ومنهج الكتاب وأقسامه .

1 ـ أهمية الموضوع :

تُمثّل نظرية الدولة في الإسلام وسمو آدابها جانباً مهماً من عظمة وعبقرية التراث الإسلامي الحضاري الذي يتعينّ أن يكون محطّ الأنظار والتقدير . ففي مبادىء ومآثر وآداب دولة الإسلام أغنى الكنوز القانونية والفكرية ، وأرقى النظم السياسية ، وأروع الأحداث التاريخية ، وأسمى المواقف الإنسانية .

فالتنظيم السياسي لدولة الإسلام وأدبها في التعامل مع الأفراد والجماعات والدول ، والمؤسس على مبادىء الشريعة السمحاء وأصالة فكر رجالاتها وأعلامها ، هو أكثر ما نحتاج إليه في زماننا الحاضر ، عالم المادة والإبتعاد عن المُثُل ، والتخلي عن الأخلاق والفضيلة ، والتهرّب من انسانية الإنسان ومبرر وجوده .

وأمام قدسية هذه الشريعة وخلودها ، وغنى كنوزها ، وعظمة تراثها ، ورقي أنظمتها ، وسمو رجالاتها وأعلامها ، لا يكون بمقدار الباحث ـ وهو في رحاب هذا الصرح الحضاري الكبير ـ إلّا أن يغرف من كنوز الشريعة وكتبها وأعلامها هذه الجواهر الثمينة التي تُزيِّن كتابه ، وتُرصِّع أقواله ، وتُبيِّض صفحاته .

2 ـ الإسلام دين ونظام دولة :

قد يعتقد البعض من الناس أن الإسلام دين وعبادات فحسب ، وأنه لا علاقة له بتنظيم الدولة وأصول الحكم والإدارة وعِلم الإقتصاد وشؤون المجتمعات ، وغير ذلك مما يتصل بالأمور التنظيمية لسلوك الأفراد وتصرّف الجماعات . وهذا البعض لا يدري أن الإسلام نظام شامل وكامل للبشرية ، وأنه جاء ليحكم كافة أنواع السلوك الإنساني الفردي والجمَاعي ، وقد اهتم بتنظيم علاقة الدولة بالافراد والدول ، وعلاقة الحاكم السياسي والمسؤول الإداري بالرعايا ، وغير ذلك من العلاقات والتنظيمات السياسية والإدارية والإقتصادية والإجتماعية والحياتية .

فاذا كان بعض الأديان يفصل بين أحكام الدين وشؤون الدولة ، ويرسم لكل منهما مجاله الخاص به ، فإن الإسلام لا يأخذ بهذا الفصل بل يمزج بين الدين والدولة ، ومن ثمَّ كانت الرئاسة أو الخلافة لدى المسلمين رئاسة شاملة لأمور الدين والدنيا نيابة عن النبي (ص) ، ذلك أن الغاية من إقامة الرئاسة هي حراسة الدين وسياسة الدنيا به . وفي ذلك يقول العلاّمة ابن خلدون : « الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى إعتبارها بمصالح الآخرة ، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به »[1] .

ففي الإسلام توجد صلة وثيقة تشد الدولة إلى الدين ، لأنه يجمع في قواعده بين الشؤون المادية الحياتية والأحكام التعبدية الدينية . ولذلك كان الرئيس أو الخليفة يجمع بين يديه السلطتين الدينية والسياسية . فبصفته رئيساً دينياً ، كان يقوم بإمامة الناس في الصلاة ، واتخاذ الإجراءات لحماية الدين وصيانة حرماته من أي اعتداء ، وبصفته رئيساً وحاكماً زمنياً كان يتمتع بالسلطات السياسية الزمنية المعروفة . أمّا في البلاد غير الإسلامية ، التي تفصل الدولة عن الدين ، فقد كان يوجد على رأسها حاكمان : أحدهما زمني وهو الإمبراطور ، والآخر ديني وهو البابا[2] .

---

(1) العلاّمة ابن خلدون : في مقدمة ابن خلدون ، الجزء الأول من ديوان المبتدأ والخبر ، فصل 25 من الفصل الثالث من الكتاب الأول ص 191 من طبعة دار إحياء التراث العربي ببيروت (الطبعة الثالثة)

(2) الدكتور ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي ص 111 ، دار النهضة العربية بالقاهرة 1967

Sir . Thomas Arnold : The Caliphate P P . 9 — 18 , London . 1924 ; Louis Gardet : La Cité Musulmane P . 25 , Paris (1954)

ومع ذلك ، فقد ذهب رأي إلى ان **الإسلام مجرد دعوة دينية لا علاقة له بأمور الدنيا والسياسة** [3] ، وأن النبي محمداً (ص) : « ما كان إلّا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين ، لا تشوبها نزعة مُلك ، ولا دعوة لدولة ، وأنه (ص) لم يَقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يُفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها » . وممّا قيل أيضاً : « إلتمس بين دفتي المصحف الكريم أثراً ظاهراً أو خفياً لما يُريدون أن يعتقدوا من صفة سياسية للدين الإسلامي ، ثم التمس ذلك الأثر مبلغ جهدك بين أحاديث النبي (ص) . . . إلتمس منها دليلاً أو شبه دليل ، فإنك لن تجد عليها برهاناً إلّا ظنّاً ، وإنّ الظنّ لا يُغني عن الحق شيئاً » [4] .

وقد استند هذا الرأي ، الذي يرى في زعامة الرسول (ص) مجرد زعامة دينية لا زعامة سياسية ، إلى بعض **الأدلة** المستمدة من القرآن والسنة والعقل والمنطق . **فمن الدليل القرآني** أستشهد بآيات منها مثلاً : قوله تعالى في سورة الإسراء : ﴿ **وما أرسلناك عليهم وكيلاً** ﴾(آية 54) ، وقوله أيضاً : ﴿ **وما أرسلناك إلّا مبشراً ونذيراً** ﴾ (آية 105) ، وقوله في سورة الشورى : ﴿ **إنْ عليك إلّا البلاغ** ﴾ (آية 48) ، وقوله تعالى كذلك في سورة الغاشية : ﴿ **فذكِّر إنما أنت مُذَكِّر لست عليهم بِمُسَيِّطر** ﴾ (آية 88) . ويوضح هذا الفريق بأنّ : من لم يكن وكيلاً على الأمة ، فليس بمَلِك أيضاً[5] .

ومن السنة النبوية تذرّع هذا الرأي[6] بأدلة منها : ما رواه صاحب السيرة النبوية[7] : من أن رجلاً جاء إلى الرسول (ص) لبعض الأمور فأخذت الرجل رعدة شديدة ، فقال الرسول له : « هوِّن عليك ، **فإني لست بمَلِك** ولا جبّار [8] ، وإنما أنا ابن إمرأة من قريش تأكل القديد بمكة » . ومن ذلك أيضاً قول الرسول (ص) في مناسبة أخرى :

---

(3) من هذا الرأي : الأستاذ الشيخ علي عبد الرزاق (أحد قضاة الشرع ووزير للأوقاف في مصر سابقاً) في كتابه : الإسلام وأصول الحكم (القاهرة 1925) ، وقد أعادت دار مكتبة الحياة ببيروت طبعه عام 1978 مع نقد وتعليق للدكتور ممدوح حقي ؛ والشيخ خالد محمد خالد : في كتابه : من هنا نبدأ ، الطبعة الثالثة 1950 ؛ كما قال بهذا الرأي بعض المستشرقين والباحثين الأجانب .

(4) الاستاذ علي عبد الرزاق : المرجع أعلاه ص 136 و 151 من طبعة دار الحياة

(5) الاستاذ علي عبد الرزاق : ذات المرجع ص 143 ـ 145 من طبعة دار الحياة

(6) الاستاذ علي عبد الرزاق : المرجع السابق ص 145 ـ 143 و 150 ـ 151 من طبعة دار الحياة .

(7) السيرة النبوية : لأحمد بن زيني دحلان ، المتوفي سنة 1304 هـ من كتاب « إكتفاء القنوع » .

(8) لقد ردّ البعض على هذا الدليل بقوله ان المقصود بالحديث هو أن الرسول ليس مَلِكاً ولا جبّاراً كالملوك والجبابرة الذين يعرفهم الرجل ويخافهم ويرهبهم ، فالرسول إنما يقصد بكلامه تهدئة الرجل وإزالة الخوف عنه (الدكتور عبد الحميد متولي في بحثه : الإسلام وهل هو دين ودولة ، المنشور في مجلة القانون والإقتصاد القاهرية ، عدد 4 سنة 34 (لعام 1964) ص 1034)

عندما مرّ بقوم يأبرون النخل (أي يلقحّونه) فقال لهم : « لو لم تفعلوا لصَلُحَ » ، فتركوه فلم يُثمر النخل وذكروا ذلك للرسول فقال لهم « أنتم أعلم بشؤون دنياكم »[9] . وقد أضاف بعض أنصار هذا الرأي أن الرسول (ص) : « كان يحسّ إحساساً واضحاً بمهمته ويعرفها حق المعرفة ، وهو أنه هادٍ وبشير وليس رئيس حكومة . . . عرضوا عليه يوماً أن يجعلوا له مثل ما للأباطرة والحكّام ، ففزع وقال : « لست كأحدهم وإنما أنا رحمة مهداة » . ودخل عليه عمر ذات يوم فوجده مضطجعاً على حصير قد أثرّ في جنبه فقال له : أَفَلا تتخذ لك فراشاً وطيئاً ليناً يا رسول الله ؟ فأجابه الرسول : « مهلاً يا عمر ، أَتَظُنّها كِسْروية ؟ إنها نبّوة لا مُلْكَ »[10] .

أما عن الأدلة العقلية ، فمنها ما قيل من أنه : « معقول أن يَأخذ العالم كله بدين واحد ، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية ، فأمّا أخذ العالم كله بحكومة واحدة ، وجَمْعُه تحت وحدة سياسية مشتركة فذلك مما يوشك أن يكون خارجاً عن طبيعة البشرية ، على أن ذلك إنما هو غرض من الأغراض الدنيوية ، التي خلّى الله بينها وبين عقولنا . وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم ، وعلومهم ، ومصالحهم ، وأهواؤهم ونزعاتهم »[11] .

ومن حجج هذا الرأي كذلك قولهم : إن الدين عبارة عن حقائق ثابتة لا تتغيّر ، بينما الدولة نُظُم تخضع لعوامل التطوّر والتبدل الدائم ، واذا كان الرسول (ص) قد : « مارس كثيراً من مظاهر السلطة التي يمارسها الحكام (كالمفاوضة وعقد المعاهدات وقيادة الجيش) ، واذا كان قد أقام بعض خلفائه من بعده حكومات واسعة النفوذ ، عظيمة السلطان ، كان العدل لحمتها وسداها ، فإن هذا كله لا يعني أن هناك طرازاً خاصاً من الحكومات يعتبره الدين بعض أركانه وفرائضه ، بحيث اذا لم يقم يكون قد انهدّ منه ركن وسقطت فريضة »[12] .

وقد تصدى للرد على الرأي السابق ، ودحض حججه ، الكثير من العلماء والباحثين ، وقد أوضح هؤلاء بأدلة إيجابية ، مستمدة من ذات الأدلة التي أنطلق منها

---

(9) وقد ردّ البعض فقال إن المقصود بهذا الحديث : هو أن الرسول لم يُرسَل ليعلّم الناس كيف ومتى يؤبّرون أو يزرعون النخل وغير ذلك من الأمور الدنيوية التي يعرفها الناس بالتجربة (الدكتور عبد الحميد متولي : البحث المذكور أعلاه ص 1035)

(10) هذا ما قال به : الشيخ خالد محمد خالد : المرجع السابق ص 153

(11) الاستاذ علي عبد الرزاق : المرجع السابق ص 153 من طبعة دار الحياة

(12) الشيخ خالد محمد خالد : المرجع السابق ص 154 و 156

الفريق الآخر ، ما يؤكّد أن **الإسلام** ليس ديناً فحسب ، ولكنه أيضاً **دولة ونظام شامل للحياة**[13] .

وقد تبنّى الرأي **الغالب** ، القائل بأن **الإسلام دين ودولة** ونظام للحياة ، الأدلة التالية :

1 ـ لماذا نستغرب أن يكون **النبي** (ص) رسولاً ورئيس دولة في آن واحد ؟ **أيكون أقل من الأنبياء** موسى وداود وسليمان ؟ إن عمل الرسول (ص) في بناء الدولة لا يخرج عن حدود رسالته قطعاً . فالإسلام ليس ديناً صرفاً ، بل هو دين ودولة في آن واحد . وأنه اذا سأل البعض عن مظاهر الدولة الإسلامية في عهد الرسول (ص) ، ولم يجد ميزانية توازن بين الدخل والمصروف ، ولا دواوين إدارية تضبط مختلف شؤونها الداخلية والخارجية ! فيتعين أن يُوجّه السؤال إلى السائل : هل كان لأرقى الدول الأوروبية حتى آخر القرن السابع عشر ميزانية محدودة ؟ ألم تقم ثورة كرومويل في بريطانيا ، والثورة الفرنسية عام 1789 إلّا من أجل تحقيق العدالة في طرح الضرائب وجبايتها ، وبيان الدخل والمصروف في ميزانية الدولة ؟ وكم من القرون تفصل الدولة الإسلامية الأولى عن هذه الثورات ؟ أليست نحو ألف عام ؟ ! أيُريد السائل أن يرى في تلك الصحراء من مظاهر الحكم ، قبل

---

(13) من أنصار هذا الرأي : الدكتور عبد الحميد متولي : البحث السابق ، المنشور في مجلة القانون والإقتصاد القاهرية عدد 4 سنة 34 (لعام 1964) ص 1025 ـ 1062 وعدد 1 سنة 35 (لعام1965) ص 107 ـ 187 ؛ الدكتور ثروت بدوي : المرجع السابق ص 111 ـ 116 ؛ الدكتور ممدوح حقي : في نقده وتعليقه على كتاب « الإسلام وأصول الحكم » ، **طبعة دار الحياة بيروت** 1978 ، ص 130 و 131 و 159 و 160و 163 و 178 و 179 ؛ كتاب القضاء والعرف « للمؤلف » ، بيروت ، مؤسسة مجد 1986 ، ص 11 و 12 ؛ الدكتور القطب محمد طبلية : الفكر السياسي في الإسلام ص 783 وما بعدها من بحثه المنشور في مجلة القانون والإقتصاد القاهرية عدد 3 سنة 39(لعام 1969) ؛ الدكتور صبحي محمصاني : الأوضاع التشريعية في الدول العربية ص 81 و 82 ، دار العلم للملايين بيروت 1962 ، الرائد محمد مهنّا العلي : الإدارة في الإسلام ص 12 و 13و 65و 111 ، الدار السعودية بجدة 1985 ؛ الدكتور محمد رأفت عثمان : الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام ص 5 ، دار إقرأ بيروت 1982 ، الدكتور عبد الغني بسيوني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ، الدار الجامعية ببيروت 1986 ؛ الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني : معالم الحكومة الإسلامية ، دار الأضواء ببيروت 1984 ، الدكتور حسن الجلبي : الإتجاهات العامة في فلسفة القانون ، محاضرات لدبلوم القانون الخاص في كلية الحقوق اللبنانية لعام 1984 ـ 1985 ، ص 136 ـ 138 و 202 ـ 205 ؛ الدكتور صبحي الصالح : النظم الإسلامية ص 55 ـ 59 ، دار العلم للملايين ببيروت 1980 ؛ الدكتور محمد سلام مدكور : مناهج الإجتهاد في الإسلام ص 461 ـ 469 ، مطبوعات جامعة الكويت 1973 .

ألف سنة ونيّف ، ما يراه اليوم في القرون المتحضرة المتعلمة الواعية ؟ [14] .

2 ـ **ان الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة** هو أصل من أصول الإسلام ، أو بعبارة أخرى انه لا عزلة بين الدين والدنيا ، والإسلام لا يوجب على الأفراد حياة تقشف الزهاد . وقد وردت في ذلك الكثير من الآيات القرآنية منها الآية الكريمة : ﴿ **ولا تنسَ نصيبك مِّن الدنيا** ﴾(سورة القصص ، آية ٧٧) . ولقد قال الرسول (ص) لسعد بن أبي وقّاص ، حين كان مريضاً واستشار الرسول فيما كان يرغب به بالتصدق بثلثي ماله ، قال له : « الثلث والثلث كثير ، إنك إن تَذَر ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفّفون الناس »[15] .

3 ـ اذا كان **الإسلام** لا يُعنى فحسب بشؤون الآخرة ، وإنما يُعنى كذلك بشؤون الدنيا ، فقد كان طبيعياً أن **يُعنى بشؤون الدولة** إلى جانب عنايته بشؤون الدين . فلقد جاء الإسلام بشريعة ، أي بعدة قواعد قانونية تُنظّم شؤون الحياة الدنيا (من مسائل مدنية وجزائية وأحوال شخصية وغيرها) . لذلك كان طبيعياً أن يُعنى باقامة دولة وحكومة تقوم بتطبيق تلك القواعد القانونية . ولقد قال تعالى في سورة المائدة : ﴿ **أفَحُكم الجاهلية يبغون ، ومَنْ أحسن من الله حكماً لقوم يعقلون** ﴾(آية . 50) .

وأضاف البعض إلى هذا السند قوله : « كيف يستقيم أن يكون الإسلام شريعة ، ثم لا تكون له حكومة تنفّذ تلك الشريعة ، وتحمل الراعي والرعية على العمل بها . فإنه لو وُكّل الأمر لإختيار الناس لأوشك ألّا يَعمل بها أحد ، وليست الدولة إلّا سلطاناً تُحمى به الشريعة كما قال به أرسطو . لأجل هذا كله لم يتردد أهل الحل والعقد في المدينة لدى وفاة النبي (ص) في وجوب المبادرة بإقامة الخليفة عن النبي في تدبير أمر الأمة »[16]

4 ـ « **تشتمل النصوص الإسلامية على عدد كبير من النظم والقوانين التي تتطلبها الدولة** ، لكنها لم تذكرها تفصيلاً وإنما عرضت لها إجمالاً في قواعد رئيسية لأن الأمر يتعلق بتشريع لكل زمان ومكان فيجب أن يُساير مصالح الناس ويتسع لتنظيم مجتمع متطوّر ، ولكي لا يشقّ على المجتهدين من الأمة الإسلامية استنباط القواعد والنظم في نطاق تلك الخطوط القانونية العريضة ، وإنما يستطيعون أن يتحرّكوا في دائرتها بما يعود على مجتمعهم بالنفع ويتفق مع تطور المجتمع .

---

(14) صاحب هذا الدليل هو الدكتور ممدوح حقي : في تعليقه على كتاب الإسلام وأصول الحكم ، الباب الثاني من الكتاب الثاني ص 130 من طبعة دار الحياة بيروت .

(15) الشيخ محمد عبده : الإسلام والنصرانية ص 70 و 71 (دار المنار 1373 هـ)

(16) المفتي التونسي السيد محمد الطاهر بن عاشور : في كتابه « نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم » ص 25 ، (القاهرة 1344 هـ)

« فآية المداينة ـ مثلاً ـ القائلة : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم إلى أجل مُسمّى فاكتبوه . . . إلاّ أن تكون تجارة حاضرة . . . فليس عليكم جناح ألاّ تكتبوها . . .** ﴾ (سورة البقرة ، آية 282) تضع ـ هذه الآية ـ أساساً عريضاً في تنظيم المعاملات المدنية والتجارية ، وكذلك غيرها من الآيات ونصوص السنة تضع الأسس لتنظيم سائر المعاملات من البيع والرهن والقرض والغصب والضمان والشفعة والإجارة والإعارة والإيداع والصلح . وهناك غيرها من الآيات والأحاديث نظّمت تكوين الأسرة والعلاقات بين أفرادها في الحياة وبعد الممات من الخطبة والزواج وآثاره والفرقة وآثارها وحقوق الأولاد والأقارب ، والولاية بنوعيها والميراث والوصية . وهناك نصوص تحكم نظام التقاضي ، ونصوص تتعلق بالجريمة والعقوبة ، ونصوص خاصة بعلاقات الدولة الإسلامية بغيرها في السلم والحرب والصلح وإبرام المعاهدات ، ونصوص أخرى تُشير إلى النظام المالي وجباية الضرائب والصدقات وأبواب إنفاقها .

« فالجانب الروحي في هذه القوانين هو التكليف من الشارع والخضوع والإمتثال من المكلفين ، وهذا هو العنصر الديني فيها . أما الجانب المادي ، فهو تنظيم أمور الناس ورعاية أحوالهم بالأحكام الإسلامية من جانب الشارع والانتفاع العملي وتحقق المصالح من جانب الأمة ، وقد امتزج الأمران **وصعب التفريق في أحكام الإسلام بين ما هو دين وما هو دنيا.** ومن مجموع ما عُرِض ـ يمكن ـ القول بأن الأحكام الشرعية الإسلامية تقوم على المعنى التعبدي الروحي وعلى المعنى القانوني النافع للإنسانية »[17]

5 ـ إنّ من يرجع إلى كتب التاريخ يجد أن **الرسول** (ص)**بعد أن هاجر إلى المدينة**[18] **قام فعلاً بتأسيس دولة إسلامية** . صحيح أن الرسول بدأ بمكة هادياً وبشيراً ونذيراً فكان بها رسولاً فحسب ، ولكنه بعد أن انتقل إلى المدينة أصبح بها رئيس دولة ، وأنه لم يكن صحيحاً ما زعمه البعض من أن أبا بكر كان المؤسس الأول للدولة الإسلامية ، لأن ما قام به أبو بكر ومَن تَبعه من الخلفاء إنما كان العمل على توسيع نطاق دولة سبق إنشاؤها . فرغم ما كان عليه الحكم من البساطة في عهد الرسول بالمدينة ، إلاّ أن الدولة كانت مستوفية جميع أركانها شأنها شأن دولة « مدينة روما أو مدينة أثينا » في العصور القديمة . فلقد كان الرسول (ص) يَعتبر المسلمين المؤمنين به أنهم يكوّنون أمة ، وكان هو حاكمهم وقاضيهم وقائدهم ، كما كان يقوم بمهام السلطة التشريعية . وقد وضع الرسول الخطوط العريضة

---

(17) الدكتور محمد سلام مدكور : مناهج الإجتهاد في الإسلام ص 468 ـ 469 ، مرجع سابق .

(18) تُسمّى المدينة : المدينة المنوّرة لوجود قبر الرسول فيها ، وقد ذكر ياقوت الحموي في معجم البلدان 29 إسماً للمدينة ، منها : طيبّة (لطيب هوائها) ، والمحبّبة ، والمحبوبة ، ويثرب ، والناحية ، والمباركة ، والعاصمة ، والشرفية .

لدولة إسلامية من إقامة أنظمة ضرائبية وقانونية وإدارية وعسكرية وغيرها ، وهذه الأنظمة كانت تنطوي على نواة أو جذور قابلة للتطوير وبإمكانها التلاؤم مع ظروف البيئات الجديدة . وكان ما يصدره الرسول (ص) ، من تعليمات وأوامر وأحكام ، ينطوي على جزاءات دنيوية لا مجرد تهديدات بجزاءات الآخرة ، وكان للرسول أيضاً أعوان إداريون ، مما يجعل منه حاكماً فضلاً عن كونه رسولاً [19] .

وفي هذا المعنى قال البعض : « إستطاع الرسول أن يجعل نفسه في المدينة على رأس جماعة من أتباعه كبيرة العدد آخذة في النمو ، يتطلّعون إليه زعيماً وقائداً ، ولا يعترفون بسلطان غير سلطانه . . . وهكذا باشر الرسول سلطة زمنية ، كالتي كان يمكن أن يباشرها أي زعيم آخر مستقل ، مع فارق وحيد وهو أن الرباط الديني بين المسلمين يقوم مقام رابطة الأسرة والدم . وعلى هذه الصورة أصبح الإسلام ، ولو من الوجهة النظرية على الأقل ـ كما كان دائماً ـ نظاماً سياسياً بقدر ما هو نظام ديني » [20] .

6 ـ إن القول بأن الإسلام دين ودولة ، وأن الرسول لم يكن نبياً فحسب بل كان كذلك حاكماً ورئيساً ، هذه الحقيقة لم تكن من إبتكار العلماء المسلمين ، وإنما جاهر بها الكثير من الباحثين الأجانب المنصفين ، ولا سيما المستشرقين .

فقد ذكر السير توماس أرنولد في كتابه الخليفة : « إن الإسلام دين ودولة ، وعقيدة ونظام » و« أن الرسول كان رئيساً للدولة ورئيساً دينياً ، فقد كان هو الذي يهيمن على السلطة السياسية ، ويقوم بتعيين جباة الضرائب والزكاة ، وكان يقوم بمهام السلطة التشريعية وبمهمة القضاء » [21] .

وجَزَم الأستاذ شاخت بأن « الإسلام ليس ديناً فحسب ، أو أنه أكثر من دين » [22] .

وكتب الأستاذ « ستروثمان » يقول : « الإسلام ظاهرة دينية ، سياسية ، إذ أن مؤسسه كان نبياً ، وكان سياسياً حكيماً أو رجل دولة » [23] .

وكتب أيضاً السير هاملتون غيبْ يقول : « إن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية

---

(19) يراجع : الأستاذ جرجي زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي جـ 4 ص 179 ؛ الدكتور عبد الرزاق السنهوري : رسالته للدكتوراه بعنوان : الخلافة (Le Califat , Paris , 1926) بالفرنسية ص 46و 47 ؛ الدكتور ممدوح حقي : في تعليقه على الباب الثالث من الكتاب الثاني من المرجع السابق ص 159 .

(20) الدكتور حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام جـ 1 ص 103 ، دار الاندلس ببيروت (1964)

(21) Sir .Thomas Arnold : op . cit P . 30

(22) Shacht: Encyclopaedia of Social Sciences Vol 8 P . 333

(23) R . Strothman : in the Encyclopaedia of Islam Vol . 4 P . 350

فردية ، وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل له أسلوبه المعيّن في الحكم ، وله قوانينه وأنظمته الخاصة به » [24] .

وصرّح كذلك الأستاذ لويس غارديه : « بأن الإسلام دين ، وبأنه أيضاً في تعاليمه الاساسية جماعة تحدّد باسم الدين لكل عضو فيها ولجميع أعضائها على السواء شروط الحياة وقواعدها : فالحياة العائلية ، والإجتماعية ، والسياسية ، والدينية المحضة ، والمصلحة العاجلة في هذه الحياة الدنيا ، والنعيم المقيم لكل مؤمن بالحياة الآخرة ، كل ذلك مرسوم في وحدة كلية كبرى يهيمن عليها الإسلام وينفخ فيها من روحه » [25] .

7 ـ إن **زعيم الرأي** القائل بان الإسلام دين فحسب [26] ، قد أقرّ في بعض فقرات كتابه برأي منتقديه ممّن يقولون بان الرسول (ص) لم يكن مجرد رسول فحسب وإنما كان حاكماً أيضاً . فقد جاء في كتابه : « كان سلطان النبي (ص) بمقتضى رسالته سلطاناً عاماً ، وأمره في المسلمين مطاعاً وحكمه شاملاً ، فلا شيء مما تمتد إليه يد الحكمْ إلاّ وقد شمله سلطان النبي ، ولا نوع مما يتصور من الرئاسة والسلطان إلاّ وهو داخل تحت ولاية النبي على المؤمنين » [27] .

وإلى جانب هذين الرأيين، قام **رأي ثالث يقول** إن سبب الخلاف بين الرأيين السابقين يعود إلى عدم طرح المسألة مدار النقاش طرحاً سليماً . فلقد دار الجدل بين الفريقين حول ما اذا كان الإسلام ديناً فحسب أم أنه دين ودولة ؟ وان **الطرح السليم للمسألة** يكون بتحديد ما اذا كان الإسلام قد جاء ـ بالإضافة إلى ما قرره في أحكام الدين والعبادات **بمبادىء أو قواعد عامة** تصلح لنظام الحكم في الدولة ؟ ولو أن البحث سلك هذا الطريق ، لما كان ثمة خلاف ، ولما أنكر البعض حقائق ثابتة في الشريعة الإسلامية لا تثير أي خلاف حولها [28] .

والحقيقة أن القرآن الكريم قد تضمّن بعض المبادىء العامة التي تتصل بشؤون الدولة والحكم والإدارة مثل : إقامة العدل ، وإتباع الشورى ، ومراعاة المساواة ، وكفالة

---

(24) Sir H . A . R . Gibb : Mohammedanism P . 3 , in the series H . V . L . 1949

(25) Louis Gardet : Principes et Limites de la communauté musulmane P . 120 , Economie et Humanisme 1942 No . 2)

(26) وهو الاستاذ علي عبد الرزاق : في كتابه « الإسلام وأصول الحكم » ، المرجع السابق

(27) الاستاذ علي عبد الرزاق : الإسلام وأصول الحكم ص 140 من طبعة دار مكتبة الحياة .

(28) صاحب هذا الرأي الثالث : الدكتور عبد الحميد متولي : في بحثة القيّم السابق ص 1037 ـ 1038 ؛ وقد جاراه في ذلك : الدكتور ثروت بدوي : المرجع السابق ص 114

الحقوق والحريات ، والأخذ بالتكافل الإجتماعي . فهذه المبادىء قررتها آيات صريحة في القرآن [29] ، وهي بطبيعتها العامة والشاملة تصلح لكل زمان ومكان ، وبإمكانها أن تتخذ صوراً وأشكالاً مختلفة في التطبيق [30] .

وممّا لا شك فيه أن النبي محمداً (ص) قد أقام دولة إسلامية منذ هجرته إلى المدينة المنوّرة ، وأن خلفاءه من بعده قد عرضوا لغير قليل من أمور الحكم والسياسة والإدارة ، إمّا قولاً أو عملاً ، وأن علماء المسلمين قد اجتهدوا في إيجاد الحلول للمشاكل الجديدة على ضوء المبادىء التي قررتها الشريعة الإسلامية [31] .

وأما بالنسبة إلى حجة القائلين بعدم معقولية قيام حكومة إسلامية واحدة على العالم كله ، فان جمهور العلماء المسلمين لم يَقُل بقيام حكومة إسلامية عالمية تمد سلطانها على العالم كله [32] . فالإسلام ، كونه ديناً ودولة ، لا يمنع من تعدد صور الحكومات واختلاف النظم السياسية للدول [33] . والذي يساعد على ذلك وجود قواعد أساسية مقررة في الشريعة الإسلامية منها : قاعدة « التوسعة على الحكام في الشؤون السياسية » ، وقاعدة « التصرف على الرعية منوط بالمصلحة » ، وقاعدة « لا يُنكر تغيرّ الأحكام بتغيرّ الزمان » [34] ، وقاعدة « المشقة تجلب التيسير » ، وقاعدة « الضرر يُزال شرعاً » وغيرها [35] . فهذه القواعد تؤكّد أن الإسلام يسمح في مسائل الدولة والحكم والسياسة باختلاف النظم تبعاً لاختلاف الزمان والمكان .

---

(29) يراجع في تفصيل ذلك لاحقاً

(30) يراجع في عرض هذه الأفكار : الدكتور ثروت بدوي ، المرجع السابق ص 115 ـ 116

(31) يراجع لاحقاً في تفصيل ذلك : الفصل الأول من الكتاب رقم 6 حتى 20

(32) يوجد رأي يقول بقيام حكومة إسلامية عالمية ، من القائلين به : الاستاذ الشيخ جعفر السبحاني في كتابه معالم الحكومة الإسلامية ص 384 ـ 393

(33) الدكتور ممدوح حقي : في تعليقه على المرجع السابق ص 202

(34) يقول العلاّمة ابن عابدين في رسالة « نشر العرف » : « إن كثيراً من الأحكام يبنيها المجتهد على ما كان في زمانه ، فتختلف بإختلاف الزمان لتغيّر عرف أهله ، أو لحدوث ضرورة ، أو لفساد أهل الزمان ، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه للزم منه المشقة والضرر بالناس ، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد ، لأجل بقاء النظام على أحسن إحكام . ولهذا ترى فقهاء المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة ، بناها على ما كان في زمنه ، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه » (نقلاً عن الاستاذ مصطفى الزرقا ، في المدخل الفقهي العام جزء 1 ص 75 ، دمشق 1961)

(35) يراجع في شرح هذه القواعد : الاستاذ علي الندوي ، في كتابه القواعد الفقهية ص 252 وما بعدها ، دار القلم بدمشق 1986

نخلص مما تقدم إلى القول ـ كما قرر بعض الفقهاء بحق ـ أن الإسلام دين ونظام دولة ، وهو « كفيل بالسياسة العادلة لأية أمة ، إذ تصلح أصوله أن تكون أسساً للنظم العادلة ، وتتسق لتحقيق مصالح الناس في كل زمان وفي أي مكان ، وبرهان ذلك أمران ، **أحدهما**: هو كتاب الله (وهو الأصل الأول والمصدر العام لـلإسلام) ، نُصّ فيه على الأسس الثابتة والقواعد الكلية التي يُبنى عليها تنظيم الشؤن العامة للدولة . وهذه الأسس والقواعد قلّما تختلف فيها أمة عن أمة ، أو زمان عن زمان . أمّا التفصيلات التي تختلف فيها الأمم باختلاف أحوالها ، وأزمانها ، فقد سكت عنها لتكون كل أمة في سعة من أن تُراعي فيها مصالحها الخاصة وما يقتضيه حالها . **والثاني** : أنّ الإسلام أبان بكثير من أحكامه ، وحكمه ، وآياته ، أن غايته هي تحقيق مصالح الناس ورفع الضرر عنهم ، ومقصوده إقامة العدل بينهم ومنع عدوان بعضهم على بعض » (36) .

3 ـ نظام الدولة الإسلامية أصيل وغير مقتبس :

كانت البلاد العربية عند ظهور الإسلام خاضعة لسلطان الرومان والفرس ، باستثناء داخل الجزيرة العربية . فالعراق وبعض أطراف الجزيرة العربية كان يخضع لنفوذ الفرس ، وبقية البلاد العربية كالشام ومصر وشمال أفريقيا كانت جزءاً من الإمبراطورية الرومانية الشرقية (التي كانت تسمى أيضاً بالإمبراطورية البيزنطية) .

وبعد وفاة النبي (ص) في سنة 632 ميلادية (11 هجرية) كانت الجزيرة العربية بأسرها قد دانت بالإسلام . ومن ثمّ توجّه المسلمون لنشر الدعوة شرقاً وغرباً ، ففي السنة الرابعة عشرة من الهجرة فُتحت دمشق ، وفي السنة السابعة عشرة تمّ فتح الشام كلّه والعراق . وفي السنة الحادية والعشرين تم فتح فارس . وفي السادسة والخمسين وصل المسلمون إلى سمرقند . وفي الغرب فُتحت مصر في سنة عشرين ، ثم امتدت الفتوح إلى المغرب ، وأُخذت اسبانيا في حوالي سنة 93 هجرية . ووجد المسلمون حيث وصلوا : الحضارة الفارسية في فارس والعراق ، والحضارة الرومانية في مصر والشام . ولم يكن الفتح الإسلامي لا سلباً ولا نهباً ولا تدميراً ، وإنّما كان فتحاً مُنظّماً ، يسير فيه القّراء ، والمعلمون ، والقانونيون مع الجند ، ويحلّون حيث يحلّ الجنود (37) .

وكانت الشريعة الإسلامية تحل حيث ينتشر الإسلام ، محل القانون الروماني والقانون الفارسي والقوانين المحلية ، وذلك في كافة شؤون الحياة .

---

(36) الشيخ عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية ص 18 وما بعدها ، المطبعة السلفية بالقاهرة سنة 1350 هجرية

(37) الدكتور حامد سلطان : أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ص 82

وقد طُبّقت الشريعة الإسلامية في وقت كان الرومان قد قطعوا شوطاً بعيداً في الحضارة والمدنية ، وكان القانون الروماني بدوره قد نضج واكتمل ، على خلاف الحال بالنسبة للعرب الذين كانوا وقت ظهور الإسلام يعيشون حياة بدائية بسيطة . فلم تكن لهم مدنية تُداني مدنية وحضارة الرومان ، ولم تكن الشريعة الإسلامية بعد قد تجاوزت مرحلة التكوين (38) .

وبما ان الحضارة الجديدة تأخذ عن الحضارة القديمة ، والشريعة الأحدث تأخذ عن التي سبقتها ، فقد **ثار التساؤل عن مدى تأثّر الشريعة الإسلامية وفكرها السياسي بالقانون والفكر الروماني عند تلاقيهما في البلاد التي فتحها المسلمون .**

لقد تعددت الآراء بين الباحثين حول ذلك ، ففريق قال بحصول هذا التأثير ، وآخر نفى ذلك ، وثالث توسّط وقال بتأثير جزئي (39) .

والواقع أن أثر الحضارة الإسلامية الرفيعة كان واضحاً في أوروبا في العصور الوسطى ، وعلى الأخص في مرحلة الحروب الصليبية التي دامت نحو ثلاثة قرون ، والذي تجلّى في قوانين الحروب التي تمت صياغتها بعد ذلك في نطاق مبادىء « الفروسية » ، وفي أحكام معاملة الأسرى والجرحى ، وفي قواعد دفن قتلى الحروب ، وفي القواعد الخاصة بمعاملة المدنيين في الحروب ، وفي حظر استعمال بعض الأسلحة (40) ، وفي غير ذلك من نظم وقواعد راقية (41) .

---

(38) الدكتور حسن الجلبي : الإتجاهات العامة في فلسفة القانون ص 138 ـ 140

(39) يُراجع في عرض هذه الآراء : الدكتور صبحي محمصاني : فلسفة التشريع في الإسلام ص 272 ـ 287 ، دار العلم للملايين ببيروت 1980 ؛ الاستاذ زهدي يكن : القانون الروماني والشريعة الإسلامية ص 99-117 ، دار يكن للنشر ببيروت 1975 ، الدكتور محمد معروف الدواليبي : الوجيز في الحقوق الرومانية وتاريخها جـ1 ص 60 ـ 91 ، مطبعة جامعة دمشق 1961 ؛ الدكتور علي جعفر : تاريخ القوانين ومراحل التشريع الإسلامي ص 9 ـ 11 ، مؤسسة مجد ببيروت 1986

(40) الدكتور حامد سلطان : أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ص 17 ؛ قارن : الدكتور حسن الجلبي : المحاضرات السابقة ص 141

(41) يُراجع : كتاب « مآثر العرب على الحضارة الأوروبية » للاستاذ جلال مظهر (طبعة 1960) حيث توجد فيه فقرات مختلفة مختارة من كتابات عدد غير قليل من المستشرقين المنصفين الذين يُشيدون بفضل الحضارة العربية الإسلامية على الحضارة الغربية » (ص 13 ـ 20) ؛ وكتاب « تاريخ الحضارة الإسلامية » للمستشرق الروسي العالم ف . بارتولد ، وقد اعترف فيه المؤلف بفضل المسلمين على حضارة العالم كله في مختلف العلوم والآداب والشرائع . (وقد نقل الكتاب إلى العربية الاستاذ حمزة طاهر وقد كان استاذ اللغة التركية بجامعة القاهرة)

أما أثر القانون الروماني وفكره السياسي فانه لم يجد طريقه إلى الشريعة الإسلامية ، ولا إلى فكرها السياسي [42] .

ويكفي للدلالة على ذلك أن نظام الحكم الذي قام بعد وفاة الرسول (ص) لم يتخذ صورة تُشابه أشكال الحكم التي عرفها الرومان .

فقد عرف الرومان خلال تاريخهم السياسي أشكالاً مختلفة للحكم ، كما عرفوا أوضاعاً دستورية متباينة . فقد عرفوا النظام الملكي والنظام الجمهوري ، وفي ظل هذين النظامين قامت حكومات فردية وأوليغارشية وديمقراطية بأشكال مختلفة .

أما نظام الحكم الإسلامي فقد قام على ضوء المبادىء الأساسية التي جاءت في القرآن الكريم ، واستند فكره السياسي على دعائم ثلاث هي : التوحيد والرسالة والخلافة . ويعني التوحيد أن الله سبحانه وتعالى هو خالق الكون ومن فيه ، وله وحده الحكم والسلطان والأمر والنهي ؛ وبالتالي إن الحكم له وبيده سلطة التشريع لابيد البشر . والرسالة هي الوسيلة التي وصل بها القانون الآلهي للبشر وعن طريقها جاء القرآن وجاء تفسير النبي وشرحه له [43] . « ففي القرآن والسنة أصول الدستور الأساسي الذي ينهض عليه صرح النظام الإسلامي . أمّا الخلافة فهي صورة من صور الحكم في الإسلام ، والحاكم يسمى بالخليفة وهو يحكم ـ نيابة عن الرسول ـ بما انزل الله ، فينفذ شريعته ويسهر على مصالح الرعية ، ويعمل على تحقيق نفع الناس وما فيه من خيرهم في دنياهم وآخرتهم » [44] .

والخلافة مفوّض أمرها لجميع أفراد المجتمع الذين يختارون الخليفة من بينهم . فلكل فرد نصيب منها ، وله الحق في تقلّدها اذا تمكن من استيفاء شروطها واختاره الناس لها .

ويرتكز الحكم في النظام السياسي الإسلامي على قواعد أساسية هي العدل ، والشورى ، والإشراف على تنفيذ شريعة الله والعمل على نشرها [45] ، وهو يهدف إلى

---

(42) اقتصرنا هنا على بحث التنظيم السياسي والإداري فقط ، على الرغم من أن قواعد القانون الدولي تدخل كذلك في هذا البحث ، ولمن يرغب في الإطلاع على هذا الجانب يراجع : الاستاذ زهدي يكن ص 99 ـ 109 من المرجع السابق

(43) صاحب هذا التدليل : الاستاذ زهدي يكن ص 109 ـ 110 من المرجع السابق

(44) الدكتور محمد كامل ليلة : النظم السياسية (الدول والحكومات) ص 429 ، دار النهضة العربية ببيروت 1969

(45) الاستاذ زهدي يكن : المرجع السابق ص 110

« حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها » فهو في الحقيقة « خلافة عن صاحب الشرع في حراسه الدين وسياسة الدنيا به » [46] .

وقد التزم الفكر الإسلامي بهذه الغاية في معالجته للأمور السياسية والإدارية . فتناول الشروط التي يجب أن تتوفر في من يتولّى منصباً في الدولة أو يشارك في تدبير أمورها ، كما تناول الصفات التي يجب أن يتحلّى بها . وبالإضافة إلى ذلك ، تطرّق بالتفصيل إلى الطرق التي تنعقد بها الرئاسة أو الخلافة والطرائق التي تُتّبع في تعيين الوزراء والولاة والقضاة والعمّال وكل من يشارك في تدبير أمور الدولة .

وعالج الفكر السياسي والإداري الإسلامي أيضاً علاقة الحاكم بالمحكوم موضحاً حقوق الحاكم أو الخليفة وواجباته تجاه الرعية ، وحقوق الرعية وواجباتها تجاه أولياء الأمر . فأقام هذه العلاقة على أساس التعاقد بين الرعية الممثلة بأهل الحل والعقد من جهة ، والحاكم الخليفة من جهة أخرى ، ملقياً على عاتق الرعية واجب الطاعة والنصرة للحاكم وواضعاً على عاتق الحاكم عبء تنفيذ أحكام الدين وتعاليمه والسهر على حماية الشريعة وحمل الناس على إتباعها ، ثم تدبير شؤون الدولة على أساس أحكامها .

وبالإضافة إلى ذلك ، عالج هذا التنظيم بصورة مُسهبة كيفية إدارة شؤون الدولة وتصريف أعمالها ، متطرقاً إلى مرافقها العامة وإختصاصات القائمين عليها من الحكّام والوزراء والولاة والأمراء وغيرهم .

وقد انتهج العقل الإسلامي في ذلك نهجاً فريداً ، وسلك طرائق لم يعهدها الرومان في نظمهم وتشريعاتهم ، فضلاً عن وجود نظم إسلامية فريدة لم تعرفها نظم الحكم عند الرومان وغيرهم من الشعوب : كنظام الولاية على إمامة الصلاة ، وولاية الحج والصدقات ، ونظام الحسبة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ونظام الوقف الدائم [47] .

والحقيقة الساطعة هي أن الشريعة الإسلامية وفكرها السياسي والإداري من صلب **نظام عربي إسلامي أصيل** ، قائم بذاته غير منقول عن غيره . وهذا النظام مستقل تمام الإستقلال عن غيره ، له مبادئه الأساسية وقواعده الخاصة وتاريخه المجيد . وهذا ما توصل إلى القول به اليوم الراسخون في علم القانون من **فقهاء الغرب** . إذ أصبحوا يعترفون بان التشريع الإسلامي يُعدّ في طليعة المصادر الأصيلة الصالحة لسد حاجات التشريع الحديث .

---

(46) العلاّمة ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص 191

(47) الاستاذ زهدي يكن : المرجع السابق ص 111

ففي **مؤتمر القانون المقارن** المنعقد في لاهاي عام 1937 (الذي حاضر فيه ممثلو الأزهر عن المسؤولية الجزائية والمسؤولية المدنية في الإسلام ، وعن نفي كل علاقة مزعومة بين القانون الروماني والشريعة الإسلامية) صدر قرار تاريخي مهم عنه بالنسبة إلى رجال القانون الأجانب ، إذ جاء فيه : 1 ـ إعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً من مصادر التشريع العام . 2 ـ إن الشريعة حية قابلة للتطوّر . 3 ـ إنها شرع قائم بذاته ليس مأخوذاً عن غيره .

وكذلك فان **المؤتمر الدولي للمحامين** المنعقد في لاهاي أيضاً عام 1948 ، والذي اشترك فيه ثلاث وخمسون دولة من دول العالم ، قد اتخذ قراراً جاء فيه : نظراً لما في التشريع الإسلامي من مرونة ، وما له من شأن هام ، يجب على جمعية المحامين الدولية أن تتبنى الدراسة المقارنة لهذا التشريع ، وتُشجّع عليها .

وفي خلال مناقشات **المؤتمر الدولي للقانون المقارن** (المخصص لاسبوع الفقه الإسلامي) المنعقد في باريس عام 1951وقف أحد المشاركين فيه ، وهو نقيب سابق للمحامين في باريس ، وصرّح : « أنا لا أعرف كيف أُوفّق بين ما يُحكى لنا عن جمود الفقه الإسلامي وعدم صلوحه أساساً تشريعياً يفي بحاجات المجتمع العصري المتطوّر ، وبين ما نسمعه الآن في المحاضرات ومناقشاتها مما يثبت خلاف ذلك تماماً ببراهين النصوص والمبادىء» (48) .

وقد أُختتم المؤتمر الأخير بوضع تقرير جاء فيه ما حرفيته : « إن المؤتمرين ، بناءً على الفائدة المتحققة من المباحث التي عُرضت أثناء « أسبوع الفقه الإسلامي » وما جرى حولها من المناقشات التي يُستخلص منها بوضوح : أن مبادىء القانون الإسلامي لها قيمة لا يُمارى فيها ، وأنّ مختلف المذاهب الفقهية في هذا النظام العظيم تنطوي على ثروة غنية من المفاهيم القانونية والمعلومات ، وهي مناط الإعجاب إذ بواسطتها يتمكّن هذا القانون من أن يستجيب إلى جميع متطلبات الحياة العصرية ، والتوفيق بين حاجاتها . . . » .

وبهذه المناسبة ننقل عبارة جليلة عن واجب الدول العربية ، في تشريعاتها الجديدة

---

(48) وقد أورد ذلك الاستاذ مصطفى الزرقا : في كتابه المدخل الفقهي العام على التوالي ص 209و 210 و 8 وقد قامت الجمعية الدولية للقانون المقارن بتلخيص وقائع جلسات « أسبوع الفقه الإسلامي » ، ونشرت هذه الخلاصة في 30 صفحة من مجلتها الدولية للقانون المقارن لعام 1951 عدد 4 ـ . R . I . D) (C . كما نشر معهد القانون المقارن بجامعة باريس نصوص المحاضرات التي ألقيت في هذا المؤتمر كاملة مع مناقشاتها في كتاب خاص أصدرته سيراي (Sirey) للبحوث القانونية سنة 1953 بإشراف الاستاذ ميّو (Milliot) رئيس المؤتمر واستاذ التشريع الإسلامي في كلية حقوق باريس

المنتظرة ، قالها العلاّمة الجزائي الكبير (دونديـو دو فابـر Donnedieu de Vabres) في المقدمة التي كتبها عام 1944 على أطروحة الدكتور أنور إبراهيم التي عنوانها : «المسؤوليـة الجزائية في الشريعة الإسلامية بنظر الإجتهاد الحنفي »، إذ قال ما ترجمته : « عندما . . . ستجد سورية نفسها أمام ضرورة ملجئة إلى أن تستبدل بالتشريعات المتنوعة السائدة في بلادها . . . تشريعاً موحداً ملائماً للعصر . سوف تلجأ بلا ريب . . . إلى نماذج أجنبية ، ولكنها يجب أن لا تهمل ماضيها التشريعي المجيد ، المنشىء للحضارة الرفيعة ، والمُكوَّن من تراثها الإسلامي » .

وهنا يحسن أيضاً أن نُشيد بما قاله العلاّمة الدكتور عبد الرزاق السنهوري عن صلاح الشريعة الإسلامية للخلود في ميدان التطبيق المدني ، إذ كتب :

« لا أُريد الاقتصار على شهادة الفقهاء المنصفين من علماء الغرب، كالفقيه الألماني (كوهلر Kohler) ، والاستاذ الإيطالي (دليفيشيو Delvechie) ، والعميد الأميركي (ويكمور Wigmore) ، وكثيرين غيرهم ، ممن يشهدون بمـا انطوت عليـه الشريعـة الإسلامية من مرونة وقابلية للتطوّر ، ويضعونها إلى جانب القانـون الرومـاني والقانـون الإنكليزي إحدى الشرائع الأساسية الثلاث التي سادت ولا تزال تسود العالم . وقد أشار الاستاذ (لامبير Lambert) الفقيه الفرنسي المعروف في المؤتمر الدولي للقانون المقارن الذي انعقد في مدينة لاهاي سنة 1932 إلى هذا التقدير الكبير للشريعة الإسلامية الذي بدأ يسود بين فقهاء أوروبا وأميركا في العصر الحاضر .

« ولكني أرجع للشريعة نفسها لأُثبت صحة ما أقرته : ففي هذه الشريعة عناصر لو تولّتها يد الصياغة فأحسنت صياغتها لصنعت منها نظريات ومبادىء لا تقـل في الرقي والشمول وفي مسايرة التطور عن أحدث النظريات الفقهية التي تتلقاها اليوم عن الفقه الغربي الحديث . وإني آتي بأمثلة أربعة اضطررت إلى الإقتصار عليها لضيق المقام : يدرك كل مطلع على فقه الغرب أن من أحدث نظرياته في القرن العشرين نظرية : « التعسف في استعمال الحق » ، ونظرية « الظروف الطارئة » ، ونظرية « تحمل التبعة » و« مسؤوليـة عدم التمييز » . ولكل نظرية من هذه النظريات الأربع (وغيرها) أساس في الشـريعة الإسلامية لا يحتاج إلاّ إلى الصياغة والبناء » .

ثم أوضح العلاّمة الكبير بإسهاب أسس هذه النظريات الحديثة الأربع في الشريعة الإسلامية (49)

---

(49) مقال منشور له في مجلة القضاء العراقية (العدد الأول من السنة الثانية لعام 1936) ، ومنقول في العددين 6 و 7 للسنة الأولى من مجلة نقابة المحامين بدمشق (نقلاً عن الاستاذ الزرقا في كتابه : المدخل الفقهي العام ، الجزء الأول ص 210 ـ 212)

هذا وتوجد اليوم في بعض الدول العربية والإسلامية **إلتفاتة نحو النظام الإسلامي** بأجمعه للإستفادة من مذاهبه .

والمفكّرون الذين أطّلعوا على النظم العربية والأجنبية ، عندما يُلقون بأبصارهم إلى أبعد من المذهب الحنفي أو الشافعي أو غيرهما ، ويقارنون تلك النظم بما أوجدته مجموعة الإجتهادات الإسلامية من آراء ونظريات وفقة خصيب ، يجدون أن الضيق عن الحاجات التنظيمية العصرية ليس هو في الفكر والفقه الإسلامي عامة ، وإنما قد يكون في كل مذهب فردي على حدة .

وما يضيق عنه المذهب الواحد ونظرياته ، ففي مذهب آخر سعة منه وعلاج ، ولم يوجد نظام وضعي كثرت فيه الإجتهادات واتسعت الآراء كالنظام الإسلامي .

والمذاهب الإسلامية كلها نسبتها إلى الشريعة الإسلامية متساوية . فآراء فقهاء الصحابة ومن بعدهم من التابعين وتابعيهم لها من القيمة والإعتبار ما لآراء أبي حنيفة، ومالك ، والشافعي ، وابن حنبل ، وغيرهم .

وليس من المحتمّ أن يأخذ كل بلد مذهب أحد المجتهدين بكامله ، بل يمكن أن يأخذ من قواعد كل مذهب ونظرياته ما يرى أنه الأَلْيَق بالمصالح الزمنية الحاضرة .

وقد تكشّفت هذه الحاجة إلى فقه المذاهب الأخرى للجمعية التي عكفت على تدوين مجلة الأحكام العدلية العثمانية [50] .

وأخيراً ، فان ما يشهد على خلود النظام الإسلامي وأصالته أنه عاش قروناً متطاولة متلاحقة متتابعة ، الأمر الذي لم يظفر به ولا بما يقرب منه أي تشريع أو نظام في العالم لا في القديم ولا في الحديث . فمن المعلوم أن التشريعات الغربية في أوروبا وأمريكا هي وليدة قرن وبعض قرن من الزمان منذ أن فصلوا الدولة عن الدين ، أما التشريعات الروسية فوليدة النصف قرن الأخير ، إذ أن التجربة التشريعية الروسية بدأت بعد سنة 1917 م .

أما النظام والفقه الإسلامي فله أربعة عشر قرناً ويزيد ، ولقد ساد في الآفاق شرقاً وغرباً ، وشمالاً وجنوباً ، ونزل السهول والوديان ، والجبال والصحاري ، وصادف مختلف العادات والتقاليد ، وتقلّب في جميع البيئات ، وعاصر الرخاء والشدة ، والحضارة والتخلّف ، وواجه الأحداث في جميع هذه الأطوار ، وترك ثروة فقهية ضخمة لا مثيل بها يجد فيها كل بلد أيسر الحلول لمشاكله . وقد حكمت الشريعة الإسلامية في أزهى

---

(50) الاستاذ مصطفى الزرقا : المدخل الفقهي العام ، الجزء الأول ص 184 ـ 185

العصور ، فما قصرّت عن الحاجة ، ولا قعدت عن الوفاء بأي مطلب ، ولا تخلّفت بأهلها في أي حين [51] .

4 ـ التنظيم الإسلامي للدولة وآدابها نموذج مثالي لأرقى النظم :

إن الإسلام ـ كما تقدّم ـ دين ودولة ونظام شامل للحياة ، يضم كل ما تحتاج إليه البشرية من طرق ووسائل للعيش الرغيد في الحياة الدنيا والفوز والسعادة في الدار الآخرة فهو شريعة متكاملة تصلح لكل جيل ولكل دولة ، شريعة يجد فيها السياسي أعدل وأرقى النظم السياسية ، ويجد فيها الإداري أصلح النظم الإدارية ، ويجد فيها الإقتصادي أحسن النظم الإقتصادية ، كما يجد فيها الإجتماعي أنسب النظم الإجتماعية [52] .

إن كون الشريعة الإسلامية نظام شامل للحياة يُتيح للعلماء والباحثين في أي مجال من مجالات العلم والمعرفة أن يبحثوا في هذا النظام عن حلول لمشاكلهم ، وأن يستلهموا آدابه وتوجيهاته السديدة لما فيه خيرهم وسعادتهم .

فالتراث العربي الإسلامي كنز يحوي من الجواهر الفكرية ما يستحق أن يُعدّ بحق من مفاخر العرب والمسلمين وأن يُخلّد ذكراهم على مر الدهور والأجيال .

وفي هذا المعنى يقول البعض : «ليس بعسير على علماء المسلمين أن يقرأوا القرآن الكريم بوعي ، ويتناولوا السنة النبوية بالدراسة المتعمقة فيما يتصل بعلاقات الناس ببعضهم وبشؤون حياتهم ، ويُحلّلوا سِيَر الخلفاء الراشدين الذين كانوا قدوة يُحتذى بهم ، ويدرسوا نظم الدولة الإسلامية المزدهرة التي أدّت إلى قيادة الإسلام المعظّم أجزاء العالم المعروف وقتذاك ، يُحلّلوا ما قدّمه علماء الإسلام من رسائل وتحقيقات في مجالات السياسة والإدارة . ويتمعّنوا في فقه المعاملات ويقارنوا بين ما أُجري من دراسات إدارية حديثة وما يقابلها في الفكر الإسلامي من تراث فريد . إننا بذلك نستطيع أن نُقيم مدرسة إسلامية إدارية تجمع بين تحقيق الكفاية والفعالية وسمو الأخلاق ونظافة الممارسات . ويتوفر لهذه المدرسة منهاجها الخاص وقيمها الثابتة النابعة من العقيدة الإسلامية الصالحة لكل زمان ومكان التي تميّزها بين المدارس الفكرية الوضعية »[53] .

ويقول البعض الآخر : « ان الفقه الإسلامي غني بثروته الضخمة وما حواه من الأقوال والآراء وجليل النظريات والمبادىء . وأنه وإن كانت المكتبة الإسلامية هَلَكَ وسُلب

---

(51) الاستاذ علي علي منصور : المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي ص 51 ـ 52 ، دار الفتح بيروت 1971

(52) الرائد محمد مهنّا العلي : الإدارة في الإسلام ص 65 ، المرجع السابق

(53) الدكتور إبراهيم فهد الغفيلي : نحو منهج إسلامي لدراسة الإدارة ص 29 ، جامعة المنصورة 1983

منها أكثر المؤلفات إلّا أن البقية الباقية فيها الغنى كل الغنى ، ممّا يكفي لكي نفتخر على جميع التشريعات في ماضيها وحاضرها ومستقبلها إنْ أُحْسن عرضها وتبويبها ، إذ من المسلّم به أنّ البقية الباقية من كتب الفقه الإسلامي إما حبيسة مكدّسة في أقبية المكتبات في تركيا وغيرها ، وإمّا شبه معتقلة بدُور الكتب الأخرى ، وإمّا متداولة منشورة بالطريقة الاولى التي بُوِّبت وفُهرِسَتْ بها ، مما يجعل الرجوع إليها صعباً على المتخصص ، فما البال بالأجانب من المشرّعين ورجال القانون الذين بدأوا يعرفون للشريعة الإسلامية حقها ، ويرغبون في الإطلاع على ذخائرها وكنوزها . لذا ، فالفقه الإسلامي أحوج ما يكون إلى بعث القبور ، ومسايرة أحدث أساليب النشر والفهرسة والتبويب ، ليصبح ميسوراً يسهل الوصول إليه من كل طالب »[54] .

هذا ويَتجسد سمو الفكر الإسلامي ، كمنهج سلوك مثالي ، وتظهر علامـاته في رحاب القرآن والسُنّة النبوية ومآثر الخلفاء الراشدين واجتهادات العلماء المسلمين .

وليس هنا مجال استعراض صور هذا السمو ، إذ ان الدراسة بأكملها مخصصة لهذا الأمر ، وستكشف المباحث التالية عن مدى درجة رقي التنظيم الإسلامي لمفهوم الدولة وسمو آدابها وصلاحية ذلك كنموذج مثالي للنظم الحديثة الراقية .

5 ـ منهج الكتاب وأقسامه :

القصد من هذه الدراسة إلقاء نظرة عامة وشاملة على نظرية الـدولة في الإسـلام وآدابها ، بغية إظهار الطابع الحضاري للتنظيم الإسلامي ورقي سلوكيـاته إزاء الأفـراد والجماعات والدول ، وذلك على ضوء المقارنة مع الأنظمة الوضعية الحديثة .

وقد اتجهت الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية :

أولاً ـ تحديد معالم الدولة في الإسلام وبيـان قواعـد السلوك التي تتّبعها ، وذلـك باعتماد تقسيمات وعناوين القانون الوضعي .

ثانياً ـ معالجة موضوعات الدراسة باستعراض عناصرها وفقاً للأنـظمة الـوضعية الحديثة ثم التطرّق إلى نظرة الإسلام منها .

ثالثاً ـ إيراد الأحداث التاريخية وأقوال العلماء المنصفين التي تُبيّن بوضوح مدى سبق الإسلام للأنظمة الحديثة في تقرير مبادىء الدولة الحضارية ورقي أدبياتها .

رابعاً ـ إعتماد مختلف المراجع القانونية والتاريخية والفقهية التي تساعد على إبراز معالم

---

(54) الاستاذ علي علي منصور : المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي ص 73 ـ 74

الدراسة وتوضيح مسائلها ، بصرف النظر عن كون هذه المراجع قديمة أو حديثة .

هذا ، وقد قُسّمت الدراسة إلى بابين :

الباب الأول : نظرية الدولة في الإسلام .

الباب الثاني : آداب دولة الإسلام في التعامل .

الباب الأول

نظرية[1] الدولة في الإسلام

6 ـ أسماء الدولة في الإسلام ونشأتها وتحديد معالمها :

يقول البعض أن كلمة « **الأمر** » هو التعبير المستعمل في صدر الإسلام عن الحكم والسلطة ، وقد وردت هذه الكلمة في القرآن في آية : ﴿ **وأمرهم شورى بينهم** ﴾[2] . ومن ثم وبعد أن توّطد الحكم أو الأمر في الإسلام ـ في عهد بني أمية ـ اتخذ الحكم أو الأمر بالأحرى صاحبه اسم **السلطان** ، حتى ان فكرة **السلطنة** قد اختلطت بالشخص الذي مثّلها ، فصار السلطان الآمر بارادته ، وقد شاع هذا التعبير في السياسة وبين الفقهاء الذين أطلقوا على مؤلفاتهم تسمية « الأحكام السلطانية » ، كالماوردي مثلاً . ثم تطوّر اسم السلطنة فأصبح يُطلق اسم « **المملكة** » على الأقاليم الخاضعة لحكم السلطان . وفي

---

(1) تجدد الملاحظة إلى أن الفقه الإسلامي ـ وخلافاً للفقه الوضعي ـ لم يُعنَ في وجه عام بوضع نظريات عامة في الموضوعات القانونية . فقد انصرف عن ذلك ، وانفرد بوضع علم أصول الفقه ، وركزّ جهده على باب القياس الذي يُعنى بمناط العلة التي يدور النص معها وجوداً أو عدماً . وقد يرجع ذلك إلى أن الشريعة الإسلامية ظهرت بوصفها شريعة متكاملة قبل نشوء الفقه ، لأن مصادرها الأساسية قد اشتملت على المبادىء الكلية في شؤون الدين والدنيا على سبيل الإلزام ، فلم يتبقّ للإجتهاد ـ بعد القرآن والسنة النبوية ـ إلّا وظيفة محددة هي استنباط القواعد الشرعية من أدلتها التفصيلية (الدكتور حامد سلطان : أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ص 169 ؛ الدكتور صبحي محمصاني: النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الاسلامية ، جزء 2 ص 277 ، الدكتور سامي منصور : عنصر الثبات وعامل التغير في العقد المدني ص 286 - 287 ، دار الفكر اللبناني 1987) .

(2) سورة الشورى ، آية 38

العصور التالية تبدّل اسم المملكة وصار دولة ، ولا سيما في عهد الإمبراطورية العثمانية - وقد كان الأتراك القدماء لا يعرفون هذا التعبير - فأخذوا اسم الدولة من العهد العباسي الأخير ، عندما أصيبت المملكة بالتفكك والإضمحلال وتوزّعت السلطة بين قواد الجيش والوزراء وبين الأمراء والعمّال في الاقطار البعيدة والقريبة لعاصمة بغداد ،كسيف الدولة الحمداني العربي الأصل ، وعضد الدولة البويهي الفارسي المولد [3] .

والواقع ان كلمة **دولة** كانت مستعملة ومعروفة قبلاً [4] ، وثمة أدلة إسلامية مختلفة على قدم استعمال مصطلح الدولة بمعناه المتأخر .

- فقد جاءت كلمة دولة في القرآن في سورة الحشر في قوله تعالى : ﴿ **كي لا يكون دُولَة** [5] **بين الأغنياء منكم** ﴾(آية ٧)

- وجاءت هذه الكلمة كذلك في خطبة الحسن بن علي في الكوفة أمام الخليفة معاوية في قوله : ﴿ **يا أيها الناس . فان الله قد هداكم بأولنا وحقن دماءكم بآخرنا ، وأنّ لهذا الأمر مدة والدنيا دُوَلٌ . . .** ﴾[6]

- وكذلك وردت كلمة « دَوْلة » على لسان أبي العباس السفّاح في مسجد الكوفة ، على أثر سقوط الأمويين ، وبعد أن أشار إلى أن الخلافة حق شرعي لأسرته ، انتهى بقوله : « يا أهل الكوفة ، أنتم محل محبتنا ومنزل مودتنا ، أنتم الذين لم تتغيروا عن ذلك ، . . . حتى أدركتم زماننا وأتاكم الله **بدولتنا** . . . » [7]

والدولة الوضعية - في نظر غالبية العلماء - وهي نتيجة تفاعل عوامل عديدة ساهمت على مر الأزمان ، وبعد تطور طويل ، في إحداث الترابط بين أفراد الجماعة ، وفي تحقيق ميولهم الغريزية إلى الإجتماع والتعايش معاً ، وأن هذا التفاعل بين تلك العوامل المختلفة قد أدّى بالتالي إلى ظهور فئة من أفراد الجماعة استطاعت أن تفرض إرادتها على بقية الأفراد وتُخضعهم لمشيئتها [8] .

---

(3) الدكتور ادمون رباط : الوسيط في القانون الدستوري العام جزء 1 ص 14 - 15 ، دار العلم للملايين بيروت 1968

(4) الدكتور ادمون رباط : المرجع السابق جزء 1 هامش ص 15

(5) لقد فسرت كلمة دُولة بالمتداول (قرة العينين على تفسير الجلالين للقاضي الشيخ محمد كنعان ص 731)

(6) تاريخ الطبري المجلد 3 ص 84 ، طبعة مؤسسة عز الدين ببيروت

(7) تاريخ الطبري المجلد ص 214 ، ذات الطبعة .

(8) يراجع في ذلك : الدكتور ثروت بدوي في كتابه النظم السياسية (الجزء الأول) ص 114 دار النهضة العربية بالقاهرة 1970

واذا كانت نشأة الدولة الوضعية كما مرّ ، فان الدولة في الإسلام [9] لم تقم على الأساس السابق ، وإنما اتخذت منحى خاصاً بها هو العمل على إقامة شريعة الله على هذه الأرض التي استخلف الإنسان فيها . وقد بيّن المولى في كتابه الكريم ، وفي عدة مواضع ، أن الإسلام جاء لينشيء نظاماً يدعو إلى الخير والفضيلة والمجتمع الصالح ، وينهى عن الشر والرذيلة والإفساد في الأرض [10] .

---

(9) لا يمكن انكار أن المبادرة إلى دراسة تاريخ الإسلام ومؤسساته الدينية والسياسية والإجتماعية دراسة علمية ، يعود إلى الحركة المعروفة بالاستشراق (Orientalisme) وإلى العلماء الغربيين المتخصصين بهذه الدراسات والمسّمين بالمستشرقين (Orientalistes) . وللتعرف إلى مؤلفاتهم حول كل حقبة من هذا التاريخ ، وكل مؤسسة من مؤسسات الدولة الإسلامية ، يمكن الإستعانة بمرجع أساسي يحتوي على تصنيف انتقادي لهذه المؤلفات وهو :

J . Sauvaget : Introduction à l'histoire de L'Orient Musulman — Eléments de Bibliographie , 1942 et 1945 , Ed . refondue et complétée par CL . Cahen , 1961.

ولهذا المرجع ترجمة انكليزية صدرت منذ مدة .

ومن المؤلفات الأجنبية العائدة إلى نظرية « الدولة الإسلامية » ، كدولة متصفة بعناصرها الذاتية كما يتصورها الغربيون ـ فضلاً عن المراجع المذكورة في الدراسة ـ الكتب الآتية :

Louis Millot : Introduction à L'Etude du Droit Musulman 1953 , (Chapitre 1 er : La Conception de L'Etat dans L'Islam) , P . 32 et 8 . ; Louis Gardet : La cité Musulmane — Vie sociale et Politique 1954 ; Albert Hourani : Arabic thought in the Liberal Age , 1789 — 1939 , (ch I , the Islamic State) , London 1962 .

Emile tyan : Institutions du du Droit Public Musulman (T . 1 , le caliphat , 1964 ; t . 2 , Sultanat et Caliphat 1956)

ومن المراجع الدقيقة حول الدراسات المخصصة لمؤسسات الدولة الإسلامية عامة وللدولة العثمانية خاصة يُذكر :

H . A . R . Gibb and Harold Bowen : Islamic Society and the West , Vol . 1 , Islamic Society in the Eighteenth century , Part 1 et Part 2 , London — New —York — Toronto 1950 and 1957

(المراجع الواردة أعلاه ورد ذكرها عند الدكتور ادمون رباط في الوسيط في القانون الدستوري جزء 1 ص 67)

وفيما يتعلق بالمؤلفات العربية القديمة والحديثة حول الدولة الإسلامية ، فسيرد ذكرها في الهوامش وقائمة مراجع الدراسة ، مع التأكيد بان الدراسة الموضوعية للدولة الإسلامية تستدعي التحري عنها في تفاسير القرآن الكريم العديدة ، القديمة والحديثة ، وفي كتب صحاح الأحاديث النبوية ، وكتب الأدب والتاريخ المتنوعة ، حيث تكمن المصادر الأصلية الإسلامية من وجهتيها النظرية والواقعية .

(10) الرائد محمد مهنّا العلي : المرجع السابق ص 145 ـ 146 ؛ الدكتور علي حسن الخربوطلي : الإسلام والخلافة ص 26 ، دار بيروت للطباعة 1969

ويتكلم البعض عن نشأة الدولة الإسلامية فيقول : « إن ولادة وتطوير المؤسسات السياسية هو قبل كل شيء نتاج أو حصيلة تفاعل الأفكار والأعمال السياسية . وأن تأسيس أو إنشاء الدولة الإسلامية الأولى كـان نتيجة تفكير الرسول الكريم ومفهومه عن كيان الجماعة الإسلامية مُضافاً إليه التفاعل الإنساني بينه وبين أتباعه في مجتمعهم الإجتماعي والسياسي . وهذه الحقيقة التأريخية لقيام الدولة الإسلامية الأولى عـلى أساس متـين من العقيدة والقيادة ، والتأييد والمشاركة الفعلية بين القائد والجماعة ، كانت الأساس الذي قامت عليه دولة المدينة »[11] .

هذا ، وان تحديد معالم نظرية الدولة في الإسلام يستدعي إتباع التقسيم الآتي :

أولاً : أركان الدولة في الإسلام

ثانياً : دعائم الدولة الإسلامية

ثالثاً : سيادة القانون في الدولة الإسلامية

(11) الدكتور أكرم رسلان ديرانية : الحكم والإدارة في الإسلام ص 60 ، دار الشروق بجدة 1969

الفصل الأول

أركان الدولة في الإسلام

7 ـ بيان أركان الدولة الإسلامية :

إن الدولة الإسلامية الأولى ، ولو كانت تختلف في دوافع نشأتها عن أي دولة أخرى ، فهي لا تخرج عن مفهوم الفقه الدستوري الحديث للدولة في أنها : « مؤسسة تتكوّن من مجموعة من أفراد الشعب ، يُقيمون على إقليم جغرافي معيّن ، ويخضعون لسلطة سياسية حاكمة لها السيادة على الإقليم وعلى أفراد هذه المجموعة » [1] .

وقد نصت الإتفاقية الخاصة بحقوق الدولة وواجباتها التي عقدتها الدول الأميركية في مونتفيديو سنة 1933 على أنه : « يجب لكي تُعتبر الدول شخصاً من أشخاص القانون الدولي أن تتوافر فيها الشروط التالية : 1 ـ شعب دائم . 2 ـ إقليم محدود . 3 ـ حكومة . 4 ـ أهلية الدخول في علاقات مع الدول الأخرى » (المادة الأولى).

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن هناك أركاناً رئيسية يجب توافرها في أي دولة ، وهي التالية : أ ـ شعب الدولة : ويتمثل في مجموعة من الأفراد يكوِّنون سكان الدولة . ب ـ إقليم الدولة : وهو الذي يعيش فوق أرضه هذا الشعب . ج ـ سلطة الدولة : وهي

---

(1) يراجع في ذلك : الدكتور ثروت بدوي : النظم السياسية ص 28 ؛ الدكتور عبد الغني بسيوني عبد الله : النظم السياسية ص 19 ، الدار الجامعية ببيروت 1985 ؛ الدكتور إدمون ربّاط : الوسيط في القانون الدستوري العام جـ 2 (الدولة) رقم 8 ص 19 ـ 20 ، دار العلم للملايين ببيروت 1971 ؛ الدكتور حامد سلطان : أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية رقم 316 ص 212 ، دار النهضة العربية بالقاهرة 1970

التي تعتمد على تنظيم سياسي معين ، يخضع له الشعب ويُطبّق على إقليم الدولة . د ـ سيادة الدولة : وتتجلّى في سمو سلطانها في الداخل وتمتعها بالإستقلال الكامل في الخارج .

وبناء على ذلك ، سوف نتناول هذه الأركان عارضين لمفهوم الإسلام لها بعد التطرق إلى مفهومها الدستوري ، وذلك على النحو الآتي :

أ ـ شعب الدولة الإسلامية

ب ـ إقليم الدولة الإسلامية

ج ـ سلطة الدولة الإسلامية

د ـ سيادة الدولة الإسلامية

8 ـ (أ) ـ شعب الدولة الإسلامية :

لقيام الدولة لابد من وجود عدد من الأفراد يتكوّن منهم الشعب ، وهم الذين يُقيمون على إقليم الدولة ويخضعون لسلطانها . ولا يشترط في الشعب أن يبلغ عدداً معيناً حتى تقوم به الدولة(2)، وإن كان من الضروري أن يقوم بين أفراده نوع من الإنسجام تحقيقاً للترابط والوحدة داخل هذا الشعب .

ويتحدّد مفهوم الشعب في الدولة الوضعية على أساس **رابطة الجنسية** ، فكل شخص يحمل جنسية دولة معيّنة فإنه يُعتبر من أفراد شعبها . على أنه يوجد على إقليم الدولة ـ إلى جانب المواطنين ـ أشخاص آخرون ، يُعرفون **بالأجانب** ، وهؤلاء تربطهم بالدولة رابطة أخرى غير رابطة الجنسية ، وهي **رابطة الإقامة** أو التوطن ، وهي رابطة يُقرر لها القانون قواعد خاصة .

ويجري الفقه الدستوري على التمييز بين الشعب **والأمة** (Nation) ، على أساس أن الرابطة التي تجمع بين أفراد الأمة هي رابطة طبيعية معنوية ، لا يترتب عليها أي أثر قانوني ، إذ تستند إلى عدة عوامل تشمل : وحدة اللغة والأصل والجنس (race) ، ووحدة الدين والتاريخ المشترك ، والثقافة المشتركة ، ووحدة المصالح والأهداف (3) . هذا وان

---

(2) تتميّز الدولة الحديثة في الوقت الحاضر ببلوغ عدد سكانها المليون نسمة كحد أدنى (يراجع : الدكتور ثروت بدوي : النظم السياسية ص 28 ؛ الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 25)

(3) الدكتور ثروت بدوي : النظم السياسية ص 29 ؛ الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 26 ؛ الدكتور عبد الحميد متولي : البحث السابق ص 1060 .

تحقق جميع العوامل المذكورة ليس مطلوباً لتكوين أمّة ، إذ يكفي لذلك توافر عامل معيّن لوحده .

أمّا الرابطة التي تربط أفراد الشعب بالدولة فهي رابطة سياسية ، تقوم على حماية الدولة لأفراد شعبها الحاملين لجنسيتها ، وخضوع هؤلاء الأفراد لسيادة الدولة وقوانينها [4] .

فرابطة الجنسية التي تربط فردا معيناً بدولة معيّنة هي إذن المُعوّل عليها لتحديد مفهوم الشعب في الدولة الوضعية ، فأي أساس وأي رابطة تُعتمد لتحديد مفهوم الشعب في دولة الإسلام ؟

إنّ الأساس الذي يُعتمد لتحديد مفهوم **الشعب** في دولة الإسلام هو **الدين** [5] عن طريق إعتناق الإسلام ، إذ كان المسلمون المقيمون في دار الإسلام داخل إقليم الدولة هم الذين يُعتبرون من أفراد شعبها .

والواقع أن الإسلام لم يَعتبر في تكوين الشعب رابطة الجنسية ولا العنصرية ، ولا التوطن في بلد معين كما هي الحال في الدول القائمة . بل إنه رأى في هذه الروابط والأسس المكوّنة للشعب في الدول الحديثة تحديداً وتضييقاً يُنافي عالمية الإسلام وشموليته بوصفه ديناً نزل للبشر جميعاً ، وأراد الخير لهم جميعاً . ولذلك سما الإسلام عن جميع هذه الإعتبارات ، ورفع درجة الجماعة الإنسانية عن أن يكون الرباط بينها راجعاً إلى غير المبادىء والمُثُل العليا التي قامت عليها شريعته . ورأى أن يُوّحد بين البشر والشعب بالفكرة أو العقيدة الدينية التي يعتنقها الأفراد عن إيمان ورضا ، وتكون تلك العقيدة هي رابطة الوحدة المشتركة بين أفراد الدين الواحد ، والروح السارية فيهم . ولذلك كانت « **الأخوة الدينية** » بين المسلمين هي أصدق تعبير عن هذه الوحدة المشتركة التي قررها القرآن الكريم في سورة الحجرات بقوله تعالى : ﴿ **إنّما المؤمنون إخوة** ﴾(الآية 10) ، وكذلك قررها الرسول الكريم (ص) بقوله « المسلم أخو المسلم » . ولقد تقررت هذه الأخوة الدينية بين المسلمين على أنها شأن طبيعي من شؤون المسلمين المؤمنين يتحقق من تلقاء ذاته بمجرد الإيمان ، ويستتبع جميع آثاره من حقوق وواجبات .

---

(4) الدكتور حامد سلطان : أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية رقم 221 ص 215 ؛ الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 26

(5) لقد كان الدين هو العامل الأول لقيام الجماعات في الأزمنة القديمة (يراجع في ذلك :

Fustel de Coulange : Cité Antique P . 48 ; Jardé : La Formation du Peuple grec P . 181 (Paris 1938)

وهكـذا غلبت أخوة الإيمـان كل رابـطة سواهـا في نطاق تكـوين شعب الـدولـة الإسلامية ، فهذه الدولة التي قامت في القـرن السابـع الميلادي إنّمـا قامت عـلى أساس استهداف وتحقيق المجتمع الفاضل . فهي لا تُميّز بين القوميات المختلفة ، ولا تُفرّق بين الشعوب المختلفة بسبب الجنسية ، متى تحقق شرط الإسلام فيها ، إذ ان رابطة الإسلام تسمو على رابطة الجنسية ، وتسمو على رابطة النسب ، وتسمو على رابطة العشيرة ، وذلك لأن هذه الروابط تُعدّ عديمة الفائدة والأثر إذا تجرّدت عن رابطة الإيمان .

والشعب الإسلامي من وجهة النظر الإسلامية يُعدّ ـ بعكس ما هو عليه فعلاً في الوقت الحاضر ـ شعباً واحداً ، مهما كانت مواقع أوطانه وجنسية بلدانه واللغات التي يتكلم بها ، لإن المؤمنين أمة واحدة عملاً بقوله تعالى في سورة الأنبياء : ﴿ **إن هذه أُمّتكم أُمّة واحدة** ﴾(آية 92) ، وقد تشكّلت الدولة الإسلامية على هذا الأساس . فالرئاسة فيـه واحدة ، وهي تسوس شؤون الدنيا على أساس أنها هي السلطة التي تُباشر وظائفهـا في المجتمع الإسلامي كلّه ، بغض النظر عن تعدد القوميات فيه ، أو إختلاف البلدان أو الأقاليم ، أو قيام الحدود السياسية أو الجغرافية [6] .

هذا ويشتمل **العالم الإسلامي** على خمس وثلاثين دولة ، يزيد عدد السكان المسلمين فيها على 50 % من مجموع سكانها . ويزيد إجمالي عدد السكان المسلمين في العالم عن **تسعماية مليون مسلم** ، من بين عدد سكّان العالم المقدّر بأربعة آلاف وخمسماية مليـون نسمة ، أي أن عدد المسلمين يبلغ **خُمس سكان العالم** تقريباً [7] .

أما **الأجانب** في دولة الإسلام ، فهم غير المسلمين ممن يقيمون فيها إقامة دائمة أو مؤقتة على أساس عقد الذمة أو عقد الأمان . ولقد أفردت لهم الشريعة الإسلامية معاملة مثالية راقية لا يُمكن إدراك مستواها الأخلاقي السامي الاّ بإلقاء نظرة على معاملة الأجانب في مختلف النظم السابقة للإسلام ، أو المعاصرة له ، أو اللاحقة عليه كما سيلي لاحقاً في موضعه [8] .

9 ـ (ب) ـ إقليم الدولة الإسلامية :

قدّمنا أن إستقرار الشعب على إقليم جغرافي معيّن يُعدّ ركناً أساسياً من أركان الدولة وشرطاً جوهرياً لإستقلال السلطة السياسية ، ذلك لأن الإقليم يُمثّل المجال أو النطاق الذي

---

(6) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 155 ـ 156

(7) يُراجع في ذلك : الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 37

(8) يُراجع لاحقاً رقم 31 حتى 34

تُباشر فيه الدولة سيادتها ، وتفرض فوقه نظامها ، وتُطبِّق عليه قوانينها [9] .

ويُعتبر إقليم الدولة مصدر قوتها ومنعتها ، بما يضم من ثروات طبيعية ، ومناخات متنوعة ، وتضاريس مختلفة ، وطرق مواصلات شاملة .

ويتحدّد إقليم الدولة إمّا بحدود طبيعية أو إفتراضية أو وضعية ، كالجبال والأنهار والبحيرات ، أو خطوط الطول والعرض ، أو الأسلاك الشائكة والأسوار والعلامات الدّالة [10] .

ولا يقف الإقليم عند حد اليابسة أو الأرض ، بل يمتد كذلك إلى البحر الإقليمي وإلى الطبقات الجوية التي تعلو اليابسة والبحر الإقليمي .

ولا يُشترط في الإقليم الأرضي أن يكون متصلاً ، بل يمكن أن يكون متقطّعاً تفصل أجزاءه المختلفة مناطق أو بحار أو أنهار أو جبال ، كما كان حاصلاً بشأن الإقليم الشمالي والجنوبي للجمهورية العربية المتحدة ، وكما يفصل البحر الإرلندي بين أجزاء بريطانيا ، وكما تفصل جبال الأورال بين أجزاء الإتحاد السوفياتي .

وقد اختلف فقهاء القانون حول تكييف طبيعة **حق الدولة** على إقليمها : فذهب رأي إلى أن حق الدولة على إقليمها **حق سيادة** ، بينما إتجه رأي آخر إلى تكييف هذا الحق بأنه **حق ملكية** من نوع خاص ، وذهب رأي ثالث إلى تكييفه بأنه **حق عيني** ذو طبيعة تأسيسية . على أن **الرأي الحديث** يعتبر الإقليم بمثابة **المنطقة الجغرافية** التي يصح للدولة داخلها أن تستعمل دون غيرها **سلطتها على الأفراد** ، أي هو المجال الذي يتحدّد فيه سلطان الدولة [11] .

ويُلاحظ هنا أن الإقليم **لم يدخل** في عناصر تكوين الدولة الوضعية إلّا في بداية **العصور الوسطى** ، عندما بدأت الدولة في صورتها الحديثة في الظهور والتكوين على أساس توافر عناصرها الثلاثة : الشعب ، والإقليم ، والسلطة .

وهذا وقد كان الإقليم يُعتبر ـ في نظر الدول الأوروبية في **العصور الوسطى** ـ ملكية خاصة من أملاك الملك أو الأمير ، وهذه الملكية تُكتسب وتنتقل بذات الأسباب التي يتم بها اكتساب وانتقال الملكية الخاصة ، فضلاً عن ضم الإقليم بالقوة عن طريق الحرب .

ثم تطوّر الأمر بعد ذلك ، فأصبحت ملكية الإقليم ملكية عامة للدولة التي يتبعها .

---

(9) الدكتور ثروت بدوي : النظم السياسية ص 30 ـ 31

(10) الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 32

(11) يراجع في عرض هذه الآراء : الدكتور ثروت بدوي : النظم السياسية ص 32 ـ 33

هذه هي نظرة الدول الأوروبية داخلياً إلى الإقليم ، أما نظرتها إلى **بقية العالم** - وخاصة بعد الإكتشافات الجغرافية - فقد قامت على قاعدتين في التعامل :

الأولى : أن كل إقليم خارج نطاق أوروبا يُعدّ إقليماً **مباحاً** يجوز لأي دولة أوروبية إمتلاكه عن طريق الإكتشاف والحيازة الرمزية .

والقاعدة الثانية : إن الإقليم المكتشف يُعدّ مباحاً حتى ولو كان **مأهولاً** بالسكان ، أو يعيش فيه شعبه الأصلي . وذلك لأن القانونيين الأوروبيين كانوا يعتبرون القانون الدولي قانوناً **أوروبياً خالصاً** ، وأن الأُسرة الدولية التي لها حق الإنتفاع بقواعده تنحصر في دول أوروبا وحدها دون غيرها من دول وأقاليم المعمورة .

وقد أدّى تطبيق هاتين القاعدتين إلى **إقتسام** أوروبا لمعظم مناطق **الكرة الأرضية** التي تمّ اكتشافها في أميركا وأفريقيا وغيرها من القارات ، سواء عن طريق الإستعمار المباشر ، أو عن طريق فرض الحماية أو فرض الوصاية على مناطق النفوذ ، وغير ذلك من طرق السيطرة على الدول [12] .

هذا فيما يتعلق بوضع الإقليم وتطوره في أوروبا .

أما في **المفهوم الإسلامي** ، فقد كان وضع الإقليم فيه مرتبطاً بنظام الدولة برابطة حتمية . ذلك أن النظام الإسلامي يُقسّم المعمورة إلى دارين : دار الإسلام ودار المحاربين .

ففي دار الإسلام (أو دولة الإسلام) يكون الإقليم خاضعاً لولاية المسلمين وتطبّق فوقه الشريعة الإسلامية . ويعني ذلك ان عنصر الإقليم هو الذي يحدّد دار الإسلام ، إذ فوقه تسود الشريعة الإسلامية التي تطبّقها دار الإسلام .

ويتضح من ذلك **بروز عنصر الإقليم** بشكل واضح في النظام الإسلامي منذ البداية ، إذ ترتبط به دار الإسلام ، بينما لم يصبح الإقليم عنصراً من عناصر الدولة الأوروبية الآّ في أواخر العصور الوسطى .

كما يتضح من جهة أخرى ، أن إقليم الدولة الإسلامية - أو دار الإسلام - إنما يتحدّد بالنطاق الذي تسود فيه الشريعة الإسلامية ، **وليس بالدار** التي يكون فيها المسلمون أغلبية السكان دون أن يكون حكم الشريعة سائداً فيها بوجه عام . ومردّ ذلك أن مفهوم الإقليم إسلامياً يرتبط بالنطاق المكاني الذي يسوده نظام قانوني معيّن ، فحيث تسود الشريعة

(12) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 233 - 236 ، الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 32

الإسلامية فوق أي إقليم ، كان بالامكان وصف هذا الإقليم بأنه دار الإسلام [13] .

هذا وقد كان الأمر في **أسباب دخول الإقليم في ولاية الدولة الإسلامية** يجري وفق القواعد التالية :

1 - كل ما هو من **الملكية العامة** يكون حقاً لشعب الدولة الإسلامية ، ويُعدّ **في حكم ملك الله** تعالى : ويتولى إدارته ولي الأمر .

2 - **يدخل في عموم الدولة الإسلامية كل إقليم إسلامي** . ذلك لأن الولاية من الله تعالى وقد أمر باتباع الاسلام دين الحق ، والإسلام يعتبر المسلمين جميعاً شعباً واحداً وأمة واحدة . وعلى ذلك فإن كل إقليم إسلامي يُعدّ جزءاً من الدولة الإسلامية ، وولايته إسلامية خالصة . وأي إقليم **يختار أهله** - أو أكثرهم - **الإسلام** ديناً يُصبح من دار الإسلام واذا **أسلمت أقلية** ، فإن ولايتها تُعدّ شرعاً ولاية إسلامية ، بمعنى أنهم يُعدّون في حماية دار الإسلام ، وأي اعتداء عليهم إعتداء عليها . هذا وقد أوجب الإسلام على الأقليات المسلمة أن **تهاجر** إلى ديار الإسلام في حال حرمانهم من حريتهم الدينية .

3 - إن الإسلام اذا كان قد سوَّغَ **الفتح** لبعض البلدان ، ممّا يُعدّ سبباً لدخول الإقليم في ولاية الدولة الإسلامية ، فانّ ذلك كان **ردّاً للعدوان** الذي وقع على دار الإسلام من جانب البلاد المفتوحة ، أو **وقاية من العدوان** الذي يُحضَّر له من قبلها . وكان **يُشترط** قبل الفتح أن يُعرض على البلد الأجنبي : إمّا الإسلام ، وإمّا العهد ، وإمّا الحرب ، بحيث لا تبدأ الحرب إلاّ برفض الإسلام أو العهد . وفي حال تحقق الفتح يكون لسكان البلد الأجنبي ما للمسلمين من حقوق ، وعليهم ما على المسلمين من واجبات .

4 - **تُعدّ الصحارى** والغابات والجبال والبحار **المتاخمة** للدولة الإسلامية جزءاً من هذه الدولة . وعلى المسلمين أن يُحيوا مواتها ، وأن يستغلوا مواردها من غير ظلم يقع على سكانها الذين لا تحكمهم دولة أخرى . أما اذا كانوا محكومين من دولة أخرى ، فانّ أرضهم تُعدّ بحكم الأرض المفتوحة وتعامل معاملتها شرط أن يكون الفتح وفق القواعد الشرعية السابقة [14] .

هذا ويلاحظ أن الفقه الإسلامي التقليدي ، باعتباره الإقليم « ذلك الموضع الذي يكون تحت يد المسلمين »[15] ، يكون قد اتجه ضمناً - في تكييف حق الدولة على إقليمها -

---

(13) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 230 و 238 : الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 34

(14) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 231 - 232

(15) هذا هو تعريف السرخسي للاقليم في كتابه : شرح السِيَر الكبير ، الجزء الثالث ، مطبعة مصر 1958 (كما أورد الدكتور عبد الغني عبد الله في كتاب نظرية الدولة ص 34 بالهامش)

بأنه **حق حيازة أو ملكية عامة للأمة** ، ولا يدخل هذا الحق في الملكية الخاصة للحاكم أياً كانت صفته . وعلى ذلك لا يجوز للحاكم شرعاً أن يتصرّف في أي جزء منه الاّ في حدود التصرف في الملكية العامة [16] .

وكل ما سبق بيانه يتعلق بإقليم الدولة الأرضي ، أما بالنسبة إلى **الإقليم البحري** فانه لم يكن موضع دراسة العلماء المسلمين لحداثة معرفتهم بالبحار [17] ، وكان بإمكانهم أن يجتهدوا في استنباط القواعد المتعلقة بالبحر ـ كعنصر من عناصر الإقليم ـ من المبادىء العامة والأصول الإسلامية الكلية ، كمبادىء العدالة والمساواة في حقوق الدول ، أو الأخذ بقاعدة الحيازة الفعلية أو الحكمية للبحر الموازي للبر .

هذا ولا يرى الفقهاء المسلمون المعاصرون أي تعارض بين قواعد الإتفاقيات الدولية الخاصة بالبحار ، كمعاهدة جنيف لعامي 1960,1958 ، وبين مضمون الشريعة الإسلامية ومبادئها ، ولذلك فلا مانع يمنع من إرتباط الدول الإسلامية بمثل هذه الإتفاقيات .

وأمّا بالنسبة إلى **الإقليم الجوي** ، فغني عن القول بان الفضاء لم يكن موضع اهتمام الفقه الإسلامي كونه لم تعرف أهميته في العالم الاّ في القرن العشرين عندما أصبح الفضاء مجالاً لوسائل الإنتقال الجوي .

وأخيراً لا بدّ من الإشارة إلى أن **مساحة الدولة الإسلامية** قد اتسعت في عهد العباسيين ، وقد امتدت حدودها من تركستان وآسيا الصغرى شمالاً إلى المحيط الهندي والصحراء الافريقية الكبرى جنوباً ، ومن السند والبنجاب في الهند شرقاً إلى المحيط الأطلسي والمغرب والأندلس غرباً . وكانت مساحتها تزيد على ضعفي مساحة أوروبا [18] .

وفي الوقت الحاضر نجد أن العالم الإسلامي يضم 35 دولة تحتل رقعة واسعة من الكرة الأرضية ، ويمتد هذا العالم من جزر أندونيسيا في المحيط الهندي شرقاً إلى المغرب العربي المطل على المحيط الأطلسي غرباً .

---

(16) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 238

(17) إنّ أول من ركب البحر من المسلمين هو العلاء بن الحضرمي ، وكان عاملاً على البحرين في خلافة عمر بن الخطاب فأحبّ أن يفتح سواحل فارس فلم يفلح . وأول غزوة غزاها المسلمون في البحر كانت في خلافة عثمان بن عفّان عندما أذِن لمعاوية بذلك فركب البحر ووصل إلى قبرص سنة 28 هجرية وعقد أهلُها صلحاً معه (الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 242)

(18) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 241 و 244 ؛ الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 36و 37

10 ـ (ج) ـ سلطة الدولة الإسلامية :

يلزم لقيام الدولة كذلك وجود سلطة عليا يخضع لها الأفراد المكوّنين للشعب ، وهذه السلطة هي أهم الأركان في تكوين الدولة وحجر الزاوية في أي تنظيم سياسي .

والسلطة السياسية العليـا ، إذ تستمد وجـودها من تنـظيم الشعب نفسه ، يلزم إعتراف الشعب بها . فقد انتهى عهد السلطة التي تستند إلى مجرد القوة منذ أن استشعر الشعب أنه صاحب السلطة ، وأن الحاكم ليس سوى أداة لتنفيذ السلطة .

والسلطة ما لم تستند إلى إرادة الشعب الذي تحكمه ، تكون قوة فعلية لاتسمح بقيام الدولة بالمعنى الحديث ، لأن قيام الدولة أو تأسيس السلطة يتوقف على رضاء الشعب . ومن ثمَّ لا يكفي مجرد وجود سلطة عامة يخضع لها الأفراد للقول بوجود دولة ، بل يلزم أن تظفر هذه السلطة باعتراف الشعب بها وقبوله لها .

غير أن الرضا بالسلطة والقبول بها لا يعني أن السلطة لا تستعين بالقوة العسكرية ، التي تمكّنها من بسط السيادة على أرجاء الدولة ومنع أي سلطة أخرى منافسة لها [19] .

والدولة بالمفهوم الدستوري هي صاحبة السلطة ومالكتها ، في حين أن الحكومة هي التي تتوّلى ممارسة السلطة بالنيابة عن الدولة .

ويذكر الفقه الدستوري عدة مميّزات أو خصائص لا بدّ من إتصاف السلطة بها ، وهي التالية [20] :

1 - إنّ سلطة الدولة هي سلطة عامة تشمـل جميع نـواحي النشاط البشـري في الدولة ، كما أنها سلطة عليا تسمو على جميع السلطات الأخرى ، ويخضع لها جميع أفراد الشعب .

2 - إنها سلطة أصيلة تنبع من الدولة ذاتها ، لذلك فإن جميع السلطات العامة في الدولة تنبثق منها وتتفرّع عنها . وهي سلطة دائمة لا تقبل التأقيت ولا التجزئة ، كما أنها سلطة مستقلة تتمتع بالإستقلال على الصعيد الدولي .

3- إنها تحتكر وحدها القوة العسكرية الشرعية التي تجعل منها قوة لاتُنافس ، فلا تسمح بقيام تنظيمات مسلحة غير شرعية .

4 - إنها سلطة تنفرد باشتراع القوانين الوضعية اللازمة لتحقيق المصلحة العامة ،

---

(19) الدكتور ثروت بدوي : النظم السياسية ص 33 ـ 34

(20) يُراجع في ذلك : الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 40

كما انها تتكفل بتنفيذ القوانين عن طريق قواتها ، وتتولّى أيضاً توقيع الجزاء الذي يضمن إحترام هذه القوانين .

هذا هو مفهوم الفقه الدستوري لركن سلطة الدولة الوضعية ، فهل تتلاقى نظرة الإسلام مع هذا المفهوم للسلطة ؟

من المسلّم به أن وجود سلطة عليا منظِّمة للدولة هو ركن أساسي لازم لقيامها ، ومن الطبيعي أن يكون هذا الركن لازماً أيضاً لقيام الدولة الإسلامية .

وقد قامت السلطة السياسية في دولة الإسلام الأولى على أساس تفكير الرسول (ص) ومفهومه عن كيان الجماعة الإسلامية ، فضلاً عن قيام التفاعل الإنساني بينه وبين أتباعه في مجتمعهم الإجتماعي والسياسي الجديد .

وقد تكشّفت هذه السلطة الإسلامية في دولة المدينة التي قامت بعد الهجرة النبوية ، إذ آخى الرسول الكريم بين المهاجرين من مكة والأنصار في المدينة في أروع عملية إنصهار إجتماعي في تاريخ المجتمعات [21] .

وقد برزت مظاهر تلك السلطة في قيادة الرسول (ص) للدولة الإسلامية الفتية التي أخذ عدد المسلمين فيها يزداد بدخول الناس في دين الله أفواجاً ، وبدأت رقعتها تتسع بعد فتح مكة ودخول الجزيرة العربية كلها تقريباً في رحاب الإسلام في نهاية عهد الرسول الكريم .

وقد تجسّدت هذه السلطة في إرساء الرسول (ص) لدعائم الدولة الجديدة ، وترسيخ سلطانها ، وتوضيح نظامها ، وإدارة أعمالها ، واختيار قادة الجيوش والولاة والقضاة فيها ، وتوجيه الشعب والقادة الوجهة الصحيحة التي حققت لهم النصر في دعوتهم والنجاح في دولتهم .

وبعد وفاة الرسول (ص) ، قامت دولة الإسلام ـ كعهد الرسول ـ على الرضا والإقتناع بالموافقة على اختيار الأمة للخليفة أو لرئيس الدولة عن طريق البيعة الحاصلة بالرضا والقبول ، تمكيناً للخليفة من ممارسة السلطة نيابة عن النبي في حراسة الدين وسياسة الدنيا به .

وفي عصر الخلفاء الراشدين ، حيث تعاظم شأن الدولة ، تجلّت مظاهر السلطة في حسن إدارتهم لكافة شؤونها السياسية والإدارية والعسكرية والإقتصادية والإجتماعية وعندما واجهت هذه السلطة الإسلامية ، في بداية عهد أول الخلفاء الراشدين « أبي بكر

---

(21) الدكتور أكرم رسلان ديرانية : الحكم والإدارة في الإسلام ص 60

الصديق » رضي الله عنه ، بروز مناهضة لها تمثلت بإمتناع بعض المسلمين عن دفع الزكاة وارتداد البعض الآخر عن الإسلام ، لم تتأخر عن استعمال قوتها لردعهم وتحقيق النصر عليهم .

وهكذا تتضح مراحل السلطة في دولة الإسلام منذ نشأتها مع اتصافها بمعظم خصائص السلطة الوضعية من حيث كونها عامة إمتدت على كل أرجاء الدولة الإسلامية ، ودائمة بدوامها ، ومستقلة بسلطانها على الشعب والإقليم وعلاقاتها ، واحتكارها لقوتها العسكرية الذاتية التي سمحت لها بالقضاء على ما يناهضها من قوى ودعوات مشبوهة [22] .

11 - (ج مكرر) - ماينبثق عن سلطة الدولة من سلطات عامة :

تقدم الكلام على أن إحدى خصائص السلطة الوضعية كونها أصيلة تنبثق منها جميع السلطات العامة في الدولة ، ومن حيث إنفرادها بوضع القوانين اللازمة لتحقيق المصلحة العامة ، وتنفيذها لهذه القوانين ، وتوقيعها للجزاء الذي يكفل إحترامها .

وبذلك تكون السلطات العامة التي تنبثق عن السلطة الأم هي التالية :

1 ـ السلطة التشريعية : التي تضع القوانين

2 ـ السلطة التنفيذية : التي تتكفّل بتنفيذ القوانين وتسيير شؤون الدولة

3 ـ السلطة القضائية : التي تتولى الفصل في المنازعات المطروحة أمامها بإنزال حكم القانون عليها .

فما هو موقف الفكر الإسلامي من هذه السلطات الثلاث ؟

(1) ـ سلطة التشريع في الإسلام :

تُعتبر سلطة التشريع في النظم الوضعيةمن أهم وأخطر السلطات العامة في الدولة ، لما تقوم به من سنّ القوانين والتشريعات المتنوعة المنظّمة لشؤون الدولة .

وتختلف الجهة التي تضطلع بهذه السلطة في النظم الديمقراطية . فقد يتولاّها الشعب بنفسه كما هو الشأن في الديمقراطية المباشرة ، وقد يُباشرها نواب الشعب المنتخبون مثلما هو الوضع في الديمقراطية النيابية ، وأخيراً قد يشترك الشعب مع نوابه وممثليه في ممارستها كما هو الحال في الديمقراطية شبه المباشرة [23] .

---

(22) الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 41 و 42 و 43

(23) الدكتور عبد الغني عبد الله : النظم السياسية ص 201 وما بعدها

أمّا سلطة التشريع في الإسلام ، فان الرأي الراجح في الفقه الإسلامي ينطلق في تحديدها من منطلقين : الأول يربط تحديد هذه السلطة بتحديد المعنى المراد بالتشريع ، والثاني يربطها بمعنى السيادة .

ففي نظر الإتجاه الأول فان التشريع يُراد به أحد معنيين : أحدهما إيجاد شرع مبتدأ ، وثانيهما بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة . فالتشريع بالمعنى الأول في الإسلام ليس إلّا الله . فهو سبحانه ابتدأ شرعاً بما أنزله في قرآنه ، وما أقرّ عليه رسوله ، وما نصبه من دلائل ، وبهذا المعنى لا تشريع إلّا لله .

« وأما التشريع بالمعنى الثاني ، وهو بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة ، فهذا هو الذي تولّاه بعد رسول الله خلفاؤه من علماء الصحابة ، ثم خلفاؤهم من فقهاء التابعين وتابعيهم من الأئمة المجتهدين ، فهؤلاء لم يشرّعوا أحكاماً مبتدأة ، وإنما استمدّوا الأحكام من نصوص القرآن أو السُنّة ، وما نصبه الشارع من الأدلة ، وما قدّره من القواعد العامة » [24] .

وفي نظر الإتجاه الثاني يرتبط تحديد سلطة التشريع في الدولة الإسلامية بوضع السيادة فيها ، إذ أن الله سبحانه وتعالى هو المشرّع الأعلى في الدولة الإسلامية ، وأنّ ما جاء به القرآن الكريم وما بيّنته السُنّة الشريفة من مبادىء وقواعد وأحكام تُمثّل صلب وجوهر الشريعة الإسلامية ، هي واجبة الإحترام والتطبيق في الدولة الإسلامية ، ولا يملك أحد سلطة تغيير أو تعديل شيء منها .

أمّا وضع القوانين والتشريعات التفصيلية لمبادىء وأحكام الشرع الإسلامي ، أو لترجيح الأحكام في المسائل التي تعالجها نصوص شرعية ظنية ، أو لوضع الحلول الملائمة للأمور المستحدثة ، فكل ذلك تختص به السلطة التي يُحدّدها الشعب الإسلامي والتي يراها أهلاً للتعبير عن إرادته العامة .

فقد يرى الشعب أن يُفوّض القيام بهذه المهمة إلى مجلس للشورى ، أو إلى مجلس نيابي يتولّى انتخابه ويترك له ممارسة سلطة التشريع بصفة مطلقة ، وقد يشترك معه في عملية التشريع خاصة بالنسبة إلى التشريعات الهامة [25] .

---

(24) الشيخ عبد الوهاب خلاف : السلطات الثلاث في الإسلام ، بحث في مجلة القانون والإقتصاد القاهرية لسنة 1937 ص 566 ـ 567 ؛ بذات المعنى : الدكتور سليمان محمد الطماوي : السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر الإسلامي ص 332 ، دار الفكر العربي بالقاهرة ؛ الدكتور محمود حلمي : نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة ص 212 ، الدكتور محمد رأفت عثمان : رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي ص 369 ، دار الكتاب العربي بالقاهرة 1975

(25) الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 218 ـ 219

هذا ويثبت تاريخ الدولة الإسلامية أن الخليفة أو السلطان لم يتأخر عن سنّ القوانين مباشرة ، أو بطريق الإجتهاد ، كلما دعت المصلحة إلى ذلك .

وانّ جواز هذا التشريع وواجب اتباعه من قبل الرعية أو الشعب يستند إلى القرآن والسنة والإجماع [26] .

ففي القرآن الكريم ، الآية الكريمة : ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ [27] ومن أولي الأمر طبعاً الخلفاء والسلاطين وسلطات التشريع .

وفي السنة ، الأحاديث الصحيحة : « من أطاعني فقد أطاع الله . . . ومن يُطِعِ الأمير فقد أطاعني . . . اسمعوا وأطيعوا ، وان استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة . . . » .

وعلى هذا كان الإجماع أيضاً . فقد اجتهد الخلفاء المسلمون في مسائل كثيرة عرضت عليهم . وكان اجتهادهم ، اذا قُبل بالإجماع ، يصبح جزءاً من الشرع الإسلامي .

وقد كانت الناحية الرئيسية لإشتراع السلطان عند إنتفاء النص الشرعي ، في المسائل الجديدة التي حدثت في الحياة الإجتماعية ، وخاصة في الأمور الإدارية ، كترتيب الدواوين وفرض الضرائب ، وجباية الخراج وتنظيم السجون ، وغيرها من الأمور التي استوجبتها الحاجة ، والتي لم تكن معروفة في السابق .

ومن قبيل هذا التشريع ما عُرف « بالسياسة الشرعية » وما يتبعها من وظائف الحسبة ، التي جعلت من السلطان والإمام والولاة راعين للمصلحة العامة ، منظمّين لأحوال الناس في المعاملات ، ومؤدّبين للمجرمين بما يتناسب وأعمالهم ، مستعملين في ذلك حتى الحبس والنفي والقتل « بطريق السياسة » .

وفوق هذا أيضاً ، لم يتأخر الخلفاء عن تغيير تفسير الأحكام الثابتة بالنصوص ، إذا اقتضت ذلك السياسة الشرعية أو المصلحة العامة . ومن أمثلة هذا التغيير ما ذُكر عن الخليفة عمر بن الخطاب لجهة إيقافه تنفيذ عقوبة الحد عن السارق عام المجاعة ، وإلغائه حصة المؤلّفة قلوبهم في الصدقات مع أنهم من المستحقين في القرآن ، وإلغائه عقوبة التغريب (الإبعاد) في الزنا [28] .

وفي صدد لزوم التقنين أو التشريع في النظام الإسلامي على الرغم من وجود الفقه

---

(26) الدكتور صبحي محمصاني : فلسفة التشريع في الإسلام ص 255

(27) سورة النساء ، الآية 59

(28) الدكتور صبحي محمصاني : المرجع السابق ص 256 ـ 257

الإسلامي المدوّن يقول البعض في ذلك : « ان القوانين ، التي يُمكن أن توجد لدينا أو لدى غيرنا ، هي نوعان : الأول ـ قوانين الأحكام وتُسمّى أيضاً القوانين الموضوعية ، وهي التي توجب وتُثبت لكل قول أو فعل موجبه وحكمه . والثاني ـ قوانين المراسم أو الأصول وتُسمّى أيضاً القوانين الشكلية ، وهي التي ترسم وتُبيّن الطرائق التي يجب سلوكها ، والأشكال التي يجب أن يصدر العمل وفقها . ومن هذا القبيل قانون « أصول المحاكمات أو الإجراءات » بفرعيه المدني والجزائي ، فان جميع قواعده هي من القواعد الشكلية . والقوانين الشكلية ضرورة لا بُدّ منها لأن موضوعاتها ليست قواعد تستند إلى مبادىء الحقوق وقواعد العدل الثابتة ، وإنما هي تدابير تتصل بسياسة التشريع وتنظيم التطبيق لقواعد العدل ، وضمان حق المرافعة والدفاع . وهذا التنظيم حق من حقوق أولياء الأمور العامة ومن صلاحيتهم الزمنية ، يُحوّلون ويُبدّلون من مجاريه وأساليبه دائماً بحسب ما يرون أنه أصلح وأضبط . فقد يوجبون اليوم طريقة في توثيق العقود ، أو تقديم الدعاوى إلى الحكّام (القضاة) ، أو تسجيل الأحكام ، أو تنفيذها ، ثم يرون غداً ما هو أسهل وأحوط وأفضل ، فيعدلون إليه . وقد يُعيّنون للتقادم مدة ، ثم يرون المصلحة في زيادتها أو نقصها دون أن تتبدّل أو تتغيّر المبادىء والنظريات الحقوقية التي تحكم في أصل الحق . ولذلك لم يأتِ التشريع الإسلامي في أصله بشيء من أحكام المراسم الشكلية إلاّ ما اعتبر فيه مصلحة ثابتة دائمة كلزوم الإشهاد في عقد النكاح . . . وكالإرشاد العام إلى توثيق العقود بالكتابة أو الشهادة . . . وكأصول القضاء الأساسية : من استماع الدعوى ، وسؤال الخصم ، وتكليف البّينة أو اليمين .

« أما قوانين الأحكام (أو القوانين الموضوعية) فقد أغنى التشريع الإسلامي عن كل إقتباس أساسي فيها من أمة أخرى وتشريع غريب بما في الفقه الإسلامي الواسع الأفق من القواعد العامة المتنوعة ، والأسس الثابتة التي رسخت فيها فكرة إحقاق الحق ، وإزهاق الباطل ، ودرء المفاسد وجلب المصالح ، واحترام الإرادات والعقود ، ومنع الإكراه وإسقاط ما يترتب عليه ، وإزالة الضرر ، واعتبار الضرورات ، ومسؤولية التسبب ، وتنويع الضمانات وتوزيعها بعدل متوازن ، واعتبار العرف [29] والعادات في العقود والأعمال والإلتزامات ، إلى غير ذلك من المبادىء الأساسية الكثيرة المغنية في التشريع الإسلامي وفقهه .

« وقد كان هذا الفقه الإسلامي ميداناً لإجتهادات واسعة النطاق ضمن حدود

---

(29) يُراجع فيما خص العرف : كتابنا « القضاء والعرف في الإسلام » مؤسسة مجد ببيروت 1986 ، الفصل الثاني ص 141 ـ 178

الشريعة . . . وهي لا تُحصى عدداً ، ولا تضيق آراؤها ونظرياتها الحيّة عن حاجة تشريعية أبداً .

« وأمّا ما يجدّ حدوثه في التعامل مما لم يكن موجوداً كشركات ضمان الأخطار . . . إلى غير ذلك من المعاملات والأوضاع الإقتصادية التي أوجدها تطور الزمن والعلائق الأجنبية ، فمن السهل جداً أن تُخرّج الأحكام اللازمة لها تخريجاً ، وتُوَلّد توليداً من أمهات الأصول والقواعد الفقهية بطريق القياس ، أو الإستصلاح ، كما قام الفقهاء قديماً بتخريج الأحكام وتوليدها لكثير من أنواع التعامل التي جدّ حدوثها في أزمانهم . . . » [30] .

(2) ـ السلطة التنفيذية في الإسلام :

يُقصد بالسلطة التنفيذية في الدولة المعاصرة الهيئة الحاكمة التي تقوم بتنفيذ القوانين وتسيير الإدارة والمرافق العامة [31] . وهي تتكوّن من جميع المسؤولين في الدولة من رئيس الدولة ، والوزراء ، والموظفين .

ويُطلق الفقهاء المسلمون عبارة « الولاية العامة » على جميع أنواع سلطات الدولة التي يمارسها الخلفاء والوزراء والولاة والقضاة والأعوان . وقد استعملوا هذه العبارة للدلالة على السلطة التنفيذية أو الحكومة بوجه خاص .

وكان الخلفاء الراشدون ، لا سيما الخليفة عمر بن الخطاب ، من واضعي أسس ومبادىء السلطة التنفيذية في الإسلام [32] .

والإسلام لم يضع شكلاً معيناً للسلطة التنفيذية . فالحكومة في الدولة الإسلامية تتشكّل وفق مقتضيات الشعب ، وعلى أساس رغبته . فقد تكون ـ وفق الظروف والحاجات ـ حكومة دستورية برلمانية ، أو دستورية غير برلمانية ، أو نظاماً رئاسياً ، أو غير ذلك من الأشكال . ولا يقيّد ذلك إلّا شرط أساسي وهو أن تكون حكومة شورية . فالإسلام في صفائه ونقائه لا يقبل الشكل الدكتاتوري ، أو التسلطي ، أو الطاغي . فمثل هذه الأشكال هي بطبيعتها غير شورية وهي تقوم على الظلم والإستبداد والتعسف ، وهذا مما يرفضه الإسلام .

وسلطات الحكومة الشورية في الدولة الإسلامية الحديثة هي تلك السلطات المعترف بها في كافة الدول المتحضرة . ولكن ثمة ضوابط تحكم هذه السلطات في الدولة

---

(30) الاستاذ مصطفى الزرقا : المدخل الفقهي العام ، الجزء الأول ص 180 ـ 183

(31) الدكتور ثروت بدوي : النظم السياسية ص 153

(32) الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 134

الإسلامية . وهذه الضوابط تستلزم أن تمارس الدولة سلطاتها المختلفة على مستوى أخلاقي سام . ذلك أن مباشرة هذه السلطات يجب أن يستهدف قبل كل شيء آخر مصلحة المواطنين ، وأن تكون في إطار العدل الإسلامي ، والمساواة بين مواطني الدولة جميعاً بلا تمييز بينهم بسبب الأصل ، أو اللون ، أو اللغة ، أو العقيدة ، أو الجنس [33] .

ولا تختلف السلطة التنفيذية الإسلامية في تكوينها عن مثيلتها في النظم الوضعية المعاصرة . فهي تتكوّن من جميع المسؤولين والعاملين في الدولة من رئيس الدولة ، والوزراء ، والأمراء ، والمحتسب ، والشرطة .

وسنتكلم بإيجاز عن هؤلاء على التوالي فيما يلي :

أولاً ـ رئيس الدولة الإسلامية :

للدولة الإسلامية رئيس أعلى يُعتبر رمزاً للسلطة العامة فيها وأسمى أداة للتعبير عن إرادتها ووحدتها ، ويُطلق عليه لقب الخليفة [34] ، أو أمير المؤمنين [35] ، أو الإمام الأكبر [36] . فالخلافة ، أو إمارة المؤمنين ، أو الإمامة الكبرى هي كلها ألفاظ مترادفة على معنى واحد ، حدّده العلماء على أنه رئاسة عامة في الدين والدنيا ، قوامها النظر في المصالح ، وتدبير شؤون الأمة ، وحراسة الدين وسياسة الدنيا . وهي صورة من الحكم خاصة بالإسلام لم تكن في سواه من قبل ، وهي من قبيل السلطة الشاملة ، وتختلف عن سلطة رئيس الدولة المعاصر في أنها تشمل السلطتين الدينية والسياسية في حين أن سلطة الرئيس الحالية سياسية فقط .

والإجماع منعقد بين جمهور المسلمين على أن تولية رئيس للدولة الإسلامية أمر واجب بالشرع وبالعقل ، لأن كل دولة لا تستغني عن رئيس يحمي قوانينها ، ويدير شؤون

---

(33) الدكتور حامد سلطان : أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ص 140 ـ 141

(34) إنّ أول من لقّب بالخليفة هو أبو بكر الصديق . فقد قال له قائل : « يا خليفة الله . فقال أبو بكر : لست خليفة الله ، ولكني خليفة رسول الله » (العلاّمة ابن خلدون : المقدمة ص 191 ، من طبعة دار إحياء التراث العربي ببيروت)

(35) إنّ أول من تسمّى به هو عمر بن الخطاب ، فلقد قيل له : « يا خليفة خليفة رسول الله ، فقال عمر : هذا يطول ، قالوا : لا ، ولكنّا أمّرناك علينا ، فأنت أميرنا ، قال : نعم ، أنتم المؤمنون ، وأنا أميركم ، فكتب أمير المؤمنين » (الإمام السيوطي : تاريخ الخلفاء ص 138)

(36) هذه التسمية تشبيهاً بإمام الصلاة في إتباعه والإقتداء به . وقيل بان تسمية الإمام خُصّ بها علي بن أبي طالب نعتاً له بالإمامة التي هي أخت الخلافة ولأنه أحق بإمامة الصلاة ، كما خص بها ذريته من بعده (العلامة ابن خلدون : المقدمة ص 191 و 196 و 202)

أفرادها ، ولأن وجود الحاكم الوازع ضرورة من ضرورات الإجتماع البشري [37] .

وقد عُني الفقه الإسلامي ببيان الشروط الواجب توافرها فيمن يُرشّح للرئاسة. فاعتبرها البعض سبعة : العدالة على شروطها الجامعة ، والعلم المؤدي إلى الإجتهاد في النوازل والأحكام ، وسلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يُدرك بها ، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض ، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح ، والشجاعة ، والنجدة ، وأن يكون نسبه من قريش [38] .

ورأى البعض الآخر أن شروط هذا المنصب أربعة : العلم ، والعدالة ، والكفاية ، وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثّر في الرأي والعمل . أما شرط الإنتساب إلى قريش فغير مطلوب [39] .

ويتم اختيار الرئيس أو الخليفة على مرحلتين : مرحلة الترشيح ومرحلة المبايعة . وقد يتم الترشيح عن طريق الإستخلاف من الخليفة الحاكم قبل موته . وهذا ما حدث حينما استخلف الخليفة أبو بكر عمر بن الخطاب ليتولى الخلافة بعد وفاته . ولكن الترشيح يتم في العادة بواسطة الأخيار من أبناء الشعب ، وهم من أصطُلح على تسميتهم « أهل العقد والحل » . وبعد حصول الترشيح يُبايع المسلمون المرشح . والبيعة شبيهة بالإستفتاء الشعبي [40] .

وقد اشترط علماء المسلمين في أهل الحل والعقد ثلاثة شروط : العدالة ، والعلم الذي يُتوصّل به إلى معرفة من يستحق الرئاسة ، وأن يكون من أهل الرأي والتدبير المؤديين إلى إختيار الأصلح [41] .

والخليفة المختار يستمد سلطانه من الشعب ممثلاً في أهل الحل والعقد . ويعتمد في بقاء هذا السلطان له على استمرار ثقة الشعب به ، وحرصه على مصالحه ، وحسن نهوضه بمسؤولية التعبير عن ارادته . ومن ثمَّ فهو مسؤول أمام الشعب كما هو مسؤول أمام الله ، وإجماع الفقهاء على تقرير هذه المسؤولية .

---

(37) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 191

(38) الإمام أبو الحسن الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ص 6 ، دار الكتب العلمية ببيروت 1985

(39) العلامة ابن خلدون : المقدمة ص 193 من طبعة دار احياء التراث العربي

(40) الدكتور ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي ص119

(41) الإمام الماوردي : الأحكام السلطانية ص 6

ويرى فقهاء السنة جواز خلع الرئيس متى ثبت نقضه للعهد أو عجزه بعلّة لا يُرجى صلاحها [42] .

ورئيس الدولة الإسلامية أو الخليفة ـ وان كان يجمع بين السلطتين الدينية والسياسية ـ ليس ذاتاً مقدسة ، أو خليفة لله ، أو ظل الله على الأرض . كما أنه ليس رئيساً رمزياً أو فخرياً لا يُسأل ولا يُحْكَم ، وليس سلبي الإرادة ، أو مجرد أداة تعبيرية ، وهو ليس حاكماً إستبدادياً بل هو مُقيدّ بالشريعة الإسلامية ومبادئها وقواعدها الكلية في شؤون الدين والدنيا ، ولا يجوز له أن يتعدى هذه الحدود وإلّا بطلت قراراته المخالفة لها ، وقامت مسؤوليته أمام الشعب الذي اختاره .

والرئيس في الإسلام ليس رئيساً للدولة فقط بل هو أيضاً **رئيس للحكومة** فيها . فهو القائم على السلطة التنفيذية العليا ، وهو الممثل للشعب في قيادته السياسية ، ويستمد منه ومن الشريعة الإسلامية سلطته . واختصاصاته بوصفه رئيساً للدولة ورئيساً للحكومة إختصاصات واسعة وممتدة في جميع مجالات السلطة التنفيذية والسلطة السياسية [43] . وقد جمعها البعض في عبارة واحدة ، وهي النهوض بسياسة الأمة وحراسة الملة [44] .

هذا ، وقد كان لرئيس الدولة الإسلامية أو للخليفة علامتان : البُرْدة والخاتم [45] .

---

(42) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 191 ؛ الدكتور ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي ص 121

(43) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 192 ـ 193

(44) الإمام الماوردي : الأحكام السلطانية ص 18

(45) البُرْدة (ثوب مخطّط يُلتحف به) وهي بُرْدة النبي (ص) وما زال يلبسها حتى أعطاها إلى كعب بن زهير بن أبي سلمى الشاعر المشهور . وقد ظلت البردة عند أهل كعب حتى اشتراها منهم معاوية بن أبي سفيان ، وتوارثها الخلفاء الأمويون والعباسيون ، وهي الآن في جملة المخلّفات النبوية في السراي القديمة بالآستانة . وأما الخاتم ، فقد اتخذه الخلفاء تشبهاً بالنبي ، لأنه لما أراد أن يكتب إلى قيصر وكسرى يدعوهما إلى الإسلام قيل له أن العجم لا يقبلون كتاباً إلا أن يكون مختوماً . فاتخذ خاتماً من فضة ونقش عليه : « محمد رسول الله » . وانتقل هذا الخاتم إلى الخلفاء : إلى أبي بكر ، ثم إلى عمر ، ثم إلى عثمان . ووقع من يد عثمان في بئر أريس ، ولم يعثروا عليه بعد ذلك . فاصطنع عثمان خاتماً مثله . وكان كل من يلي الخلافة بعده يصطنع له خاتماً يختمون به الكتب في أسفل الكتابة وفي أعلاها بالطين أو المداد ، ثم صاروا يختمون به الرسائل بالشمع بعد طيّها تجنباً للتزوير . وكانوا يُعبرون عن علامات الخلافة أيام الخلافة العثمانية بالمخلفات النبوية ، وكانت محفوظة بالآستانة (في تركيا) في صندوق من الفضة في غرفة قصر طوب قبو . وهي : البردة ، وسن من أسنان النبي ، وشعرات من شعره ، ونعاله ، وبقية من العَلَم النبوي ، واناءان من الحديد يُقال ان إبراهيم الخليل كان يشرب بهما من بئر زمزم ، وجبّة الإمام أبو حنيفة ، وذراع النبي يحي . وكانوا يحتفلون بزيارة هذه الآثار في 15 رمضان من كل سنة (الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق هامش ص 194)

واذا كان العالم السياسي الإيطالي « ماكِيافيلّي » في كتابه « الأمير » ، الذي انتهى من وضعه عام 1513 ، قد أشاد بحكم الحاكم المُطلق الذي لا يَرد على سلطانه قيد ويحق له أن يلجأ إلى كافة الوسائل ـ ولو كانت منافية للأخلاق ومحرّمة دينياً ـ من أجل تحقيق الغاية التي يسعى إليها ، إذ الغاية عنده تُبرّر الوسيلة [46] ؛ فان العلماء المسلمين قد اهتموا ببيان آداب [47] **الرئيس وسلوكه الأخلاقي**[48] ، وأجمعوا على ضرورة تحلّي الرئيس أو الخليفة بالاخلاق الفاضلة والآداب السامية .

هذا وقد عُني **الإمام الغزالي** في كتابه « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » [49] باعداد وتأهيل قائد الأمة وزعيمها السياسي بقدر ما عنيت بذلك الفلسفتان الاغريقية والإسلامية . فهو بدلاً من أن يضع قوالب وقوانين وضعية أخلاقية لإعداد الحاكم الرئيس إعداداً عقلياً وخلقياً وجسدياً على نحو ما فعل أفلاطون في مدينته الفاضلة ، نجد الغزالي يلتزم بالدين الإسلامي وبالأخلاق الإسلامية وبالسيرة النبوية ، ويدعو الحاكم وزعيم الأمة إلى التمسك بمبادىء العدل والرحمة والصدق ، التي بشرّ بها الإسلام . فتكون الشريعة بمثابة معايير ثابتة تصلح لبناء الفرد والمجتمع ، وتجعل من الحاكم رجلاً فاضلاً وعادلاً ومتفوقاً على سواه من الرعية ، فيصبح أشبه بالرئيس الأول عند الفارابي ،أو فيلسوفاً حكيماً كما هو في جمهورية أفلاطون .

وقد جاءت **واجبات السلطان وسلوكه الأخلاقي** عند الغزالي على النحو الآتي : [50]

أ ـ يجب أن يبتعد الحاكم عن الجور والظلم ويتبع طريقين : الأولى كسب محبة الله ورضاه والقرب منه بإتباع طريق العدل « عدل السلطان يوماً واحداً أحب إلى الله من عبادة سبعين سنة » [51] . والثانية ، إنصاف الرعية وتحقيق التوازن بين أفرادها ، والرأفة بالناس

---

(46) الدكتور ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي ص 133 ـ 137 .

(47) يُراجع في شأن المفهوم الإسلامي للأدب السياسي لاحقاً رقم 21

(48) من هؤلاء العلماء : الإمام الغزالي في كتاب التبر المسبوك في نصيحة الملوك ، تحقيق الدكتور محمد دمج ،مؤسسة مجد ببيروت 1987 ؛ الإمام محمد طباطبا المعروف بإبن الطقطقى : الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ، دار صادر ببيروت 1966 ؛ الإمام الماوردي : نصيحة الملوك ، وكتابه تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك (تحقيق الدكتور رضوان السيد) ؛ وابن الحداد : كتاب الجوهر النفيس في سياسة الرئيس (تحقيق الدكتور رضوان السيد ـ دار الطليعة ببيروت 1983) ؛ المرادي : كتاب الإشارة إلى أدب الإمارة (تحقيق الدكتور رضوان السيد ـ دار الطليعة ببيروت 1981)

(49) المرجع السابق ؛ مقدمة الدكتور محمد دمج للكتاب ص 34 ـ 38

(50) مقدمة الدكتور محمد دمج لكتاب الغزالي التبر المسبوك ص 34 ـ 38 وقد استعيرت هنا عباراته .

(51) الإمام الغزالي : التبر المسبوك ص 109

وتأمين احتياجاتهم « إذا سألوكم الرحمة فارحموهم . . . واعملوا بما تقولون » (52) .

ب ـ على السلطان أن يُسوّي بين أفراد الرعية ويحفظ العباد ومصالحهم ، ويقطع دابر الشر في نفوس الطامعين والظالمين ، فيفض النزاعات بين الناس لأن الله « اختار الملوك لحفظ العباد من اعتداء بعضهم على بعض وملّكهم أزمة الإبرام والنقض » (53) .

ج ـ على السلطان أن يُطهّر نفسه من العيوب والمآثم ، ويُنزّه قلبه من الشكوك ، ويتحرّر من الخطايا . « وأن ينفي عن نفسه العيوب الفاحشات والخطايا . . . لئلا يُذكر بالقبيح » . وعليه أن يفعل الخير وينشر الفضيلة بين الناس فيكون جاداً في عمله ، قوياً في إرادته ، خيّراً في عطائه . و« يزرع بذر الإحسان » (54) ، ليبقى ذكره طيباً ويكون مَثَلاً أعلى ومدرسة فاضلة لسواه .

د ـ على الحاكم أن يعمل بما يمليه عليه ضميره وعقله ويقتدي بِسيَر الأخيار من الملوك الذين خلّد ذكرهم التاريخ . وعليه أن ينسج على منوالهم فيعمّر البلاد ويبني الضياع والمزارع ، ويستخرج القنوات والمصانع (55) ويؤمّن كفاف الناس وسبل عيشهم .

هـ ـ يُعتبر المال والجند والدين من أبرز مقوّمات الدولة . ومن واجب السلطان أن يُوحّد بينها ، وينظم علاقات بعضها مع بعض من أجل تحقيق التواصل والتكامل في المجتمع ، فتتطوّر الدولة ويزدهر العمران . « ان الدين بالملك والملك بالجند ، والجند بالمال والمال بعمارة البلاد » (56) . فالدين يُوحّد بين الناس ويُكَوِّن الأرض والنظرية وأساس البناء . والجيش سلاح الدولة وسبب حماية الشعب وأمن الحدود . والمال وسيلة للبقاء واستمرار العيش ورفاه الرعية .

و ـ على الحاكم أن « لا يُكثر خصومه فإن أمر الخصوم صعب هائل » (57) . فيُسوّي بين الناس ويرعى مصالحهم ويكسب ودهم وصداقتهم . ومن واجبه أيضاً أن يستقطب أعداءه ويعقد معهم إتفاقات ود وصداقة ، ويكون مأمون الجانب مستقراً في دولته ، وغير مُهدّد من داخل بلاده أو من خارجها . فعواقب الخصومة والعداوة وخيمة في الدنيا والآخرة . « فواجب العقلاء النظر في أحوال هذه الدنيا القليل وفاؤها . . . وأن لا يُعلّقوا قلوبهم بأمانيها » (58) .

---

(52) الإمام الغزالي : التبر المسبوك ص 110

(53) التبر المسبوك ص 171 ـ 172

(54) التبر المسبوك ص 181

(55) التبر المسبوك ص 185

(56) التبر المسبوك ص 186

(57) التبر المسبوك ص 182

(58) التبر المسبوك ص 182

ز ـ « يجب على الملك أن يسلك طريق الملوك الذين تقدموه ، ويعمل على سننهم في الخير ويقرأ كتب مواعظهم وقضاياهم ، لأنهم كانوا أطول أعماراً وأكثر تجارب وإعتباراً » (59) . وبهذا يختصر السلطان الطريق ويعي الواقع والحاضر ويستلهم المستقبل من الماضي والتاريخ .

ح ـ على الحاكم أن يحذر من التعامل مع أهل السوء ، إذ « على الملوك . . . إبعاد الأدنياء عن ممالكهم » (60) . فهؤلاء يُفسدون على الملك النعمة ويُضيّعون عليه الإرث بفعل دسائسهم ومؤامراتهم وخداعهم . وعليه أيضاً « بتقريب العقلاء ، وحفظ آراء المشايخ وأولي الحنكة والتجربة » (61) .

ومن واجب السلطان الرئيس أخيراً أن يحفظ قانونه ويحمي النظام العام . فلا يتجاوز الحدود المعقولة ولا يُشجّع على المعصية « وأصلح الأشياء أن لا يُباشر الأسباب بنفسه ويحفظ ناموسه » . وعليه أن يكون جاداً في عمله صريحاً في قوله ، فلا يُغامر في تدبير أو يتساهل في أمر يخص الناس « ولا ينبغي للملك أن يجازف في الأشغال ولا يتساهل في الأعمال » (62) .

ثانياً ـ الوزراء :

كانت الوزارة في الدولة الإسلامية المنصب الثاني بعد رئاسة الدولة . وقد اهتم العلماء المسلمون بالكلام عن هذا المنصب السامي ، فكتب البعض عنه في المراجع العامة ، وأفرد له البعض الآخر كتاباً خاصاً به (63) . وهذا الإهتمام الجدي بالوزارة

---

(59) التبر المسبوك ص 204

(60, 61) التبر المسبوك ص 239

(62) التبر المسبوك ص 242

(63) تُراجع على سبيل المثال الكتب القديمة والحديثة التالية : الفخري في الآداب السلطانية لابن طباطبا ص 152 وما بعدها ؛ الأحكام السلطانية للماوردي ص 25 ـ 34 وقوانين الوزارة للماوردي وتسهيل النظر للماوردي ص 238 ـ 239 ؛ والتبر المسبوك للغزالي ص 51 ـ 61 ؛ والوزراء والكتاب لجهشياري ؛ وأخلاق الوزيرين للتوحيدي ؛ وتحفة الأمراء في تاريخ الوزراء للصابي ؛ والدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 196 ـ 199 ؛ والدكتور منير العجلاني : عبقرية الإسلام في أصول الحكم ص 153 ـ 212 ـ دار النفائس ببيروت 1985 ؛ الدكتور عبد الله الخالدي : شذرات في مادة النظم الإسلامية ص 43 ـ 47 ، دار الرشاد الإسلامية ببيروت 1987 ؛ الدكتور حسين الحاج حسن : النظم الإسلامية ص 169 ـ 178 ، مؤسسة مجد ببيروت1987 ؛ الاستاذ ظافر القاسمي : نظام الحكم الإسلامي (الحياة الدستورية) ص 409 ـ 467 ، دار النفائس ببيروت1980 ، الدكتور صبحي الصالح : النظم الإسلامية ص 294 ـ 303 ؛ الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 252 ـ 258

يعكس مكانتها والأدوار التي قام بها بعض الوزراء في الحياة السياسية والفكرية الإسلامية حتى أن العلاّمة ابن خلدون أعتبرها : « أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية »(64) .

والوزير لغةً لفظ مشتق من الوَزِر ـ والوزر الِثّقْل أو العبء ـ لأن الوزير يتحّمل أعباء الحكم وأثقاله ، أو من الوَزَر ـ وهو الملجأ ـ لأن الملك يلجأ إلى رأي الوزير ومعونته ، أو من الأزْر ـ وهو الظهر ـ لأن الملك يقوى بوزيره كما يقوى البدن بظهره (65) .

وقد ذهب بعض المستشرقين إلى إرجاع الوزارة إلى الفارسية القديمة (البهلوية) ، لما بين لفظ وزير العربي ولفظ « فشير » الفارسي من الشبه ومعناه القاضي والحَكَم . ولا شك أن بين القضاء والوزارة فرقاً واضحاً يظهر في اختلاف طبيعة كل من المؤسستين ، وشروط التولية فيهما ، واختصاصاتهما ، الأمر الذي لا يسمح بمجاراة هذا الرأي . وقد تنبّه إلى ضعف هذا الرأي المستشرق الروسي (ف. برتولد)(66)الذي أصرّ مع غيره من الباحثين ـ مثل سوردل وجويتان وهاينكه ـ على القول بإن منصب « الوزير » في الإسلام قد تطوّر عن « الكاتب » واستقى منه غالب مفاهيمه (67) .

والواقع أن الوزارة ، اذا أريد بها إستعانة رئيس الدولة بمن يشد أزره ويعاونه في الحكم ، فإنها كانت معروفة في صدر الإسلام . فلقد ورد لفظ « وزير » في القرآن في قول النبي موسى مخاطباً ربه ﴿ **وأجعل لي وزيراً من أهلي . هارون أخي . أشْدُدْ به أزري** ﴾(سورة طه ، آية ٢٩) ، كما ورد في سورة الفرقان في قوله تعالى : ﴿ **ولقد آتينا موسى الكتاب وجعلنا معه أخاه هارون وزيراً** . . . ﴾ (الآية 35) .

وورد لفظ « الوزير » أيضاً في السنة بقول النبي (ص) : « إذا أراد الله بالأمير خيراً جعل له وزير صدق إنْ نسيَ ذكرّه وإنْ ذكر أعانه »(68) .

وقد كان النبي (ص) يشاور أصحابه ويُفوضهم في مهامه العامة والخاصة ، ويختص أبا بكر بخصوصيات معينة حتى سمّاه الناس « وزير النبي » . وكذلك كان شأن

---

(64) ابن خلدون : المقدمة ص 236

(65) الإمام الماوردي : الأحكام السلطانية ص 28 وقوانين الوزارة وسياسة الملك ، تحقيق الدكتور رضوان السيد ص 137 ـ 138 دار الطليعة ببيروت 1979 ؛ وابن طباطبا : الفخري في الآداب السلطانية ص 153

(66) W . Bartold : Su' ubiya 60 F .

(مرجع وارد في مقدمة الدكتور رضوان السيد لكتاب قوانين الوزارة للماوردي ص 48

(67)الدكتور رضوان السيد : مقدمة كتاب قوانين الوزارة للماوردي ص 98

(68) التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول المجلد 3 ص 51

عمر مع الخليفة أبي بكر ، وشأن علي وعثمان مع الخليفة عمر بن الخطاب [69] . وهذا المعنى للوزارة هو ما فهمه المؤلفون المسلمون من المنصب عندما جعلوا « الوزير » مشتقاً من « المؤازرة » المفيدة لمعنى المعاونة والمساعدة ، فلا غرو اذا توصلوا إلى ان لفظ الوزير عربي صميم [70] .

ومنصب الوزارة لم يصبح تقليداً متّبعاً إلّا في عهد الدولة العباسية ، حيث اشتهرت أسر معينة بتوليها لهذا المنصب ، كما كان الحال بالنسبة لأسرة البرامكة في عهـد الخليفة هارون الرشيد [71] . وأما قبل ذلك ، فقد كان ملوك بني أمية اذا احتاجوا إلى أغراض الوزارة في أمور القبائل والأحزاب وشؤون الدولة لجأوا إلى أشخاص لنحو ذلك ، وكان الواحد منهم يُسمّى كاتباً أو مشيراً [72] . والواقع ان وظيفة الكاتب هي الأصل الذي تطّور فيما بعد إلى منصب الوزير [73] .

والوزارة في عهد الدولة العباسية كانت على **نوعين** : وزارة تفويض ووزارة تنفيذ .
فأما **وزارة التفويض** ، فكانت تقوم على تصرف الوزير المطلق في شؤون الدولة بعد أن يكون الخليفة قد فوّض إليه ذلك ، ومن هنا كانت التسمية ، ولا يبقى للخليفة في هذه الحال ـ بطواعية منه ـ إلّا ثـلاثة أمـور : تعيين ولي العهـد ، وعزل من قلّده الـوزير ، واستعفاء الخليفة من منصبه .

ويُراعى في **شروط وزارة التفويض** شروط الخلافة كلها إلّا النسب ، فضلاً عن شرط زائد وهو كون الوزير من أهل الكفاية فيما وُكِلَ إليه من أمري الحرب والخراج خبرة بهما ومعرفة بتفصيلهما [74] .

وتمتد سلطات وزير التفويض إلى حد يجوز معه له أن يحكم بنفسه ، وأن يُقلّد الحكام كما يجوز ذلك للخليفة ، لأن شروط الحكم مُعتبرة فيه ، ويجوز أن يتولى الجهاد بنفسه ، وأن يُقلّد أمر الجهاد من يتولّاه [75] .

---

(69) الاستاذ ظافر القاسمي : المرجع السابق ص 413 وما بعدها ؛ الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 196 ؛ الدكتور صبحي الصالح : النظم الإسلامية ص 295

(70) الدكتور رضوان السيد : مقدمة كتاب قوانين الوزارة للماوردي ص 99 .

(71) الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 253

(72) ابن طباطبا : الفخري في الآداب السلطانية ص 153

(73) الدكتور حامد سلطان: المرجع السابق ص 197 ؛ الدكتور رضوان السيد : مقدمته لكتاب قوانين الوزارة للماوردي ص 101

(74) القاضي أبو يعلى الفرّاء : الأحكام السلطانية ص 32 ، تصحيح محمد حامد الفقي ، دار الكتب العلمية ببيروت

(75) الدكتور صبحي الصالح : النظم الإسلامية ص 302

أما **وزارة التنفيذ** ، فتنحصر في تنفيذ أوامر الخليفة ولا يتصرف فيها الوزير تصرفاً شخصياً مستقلاً ، ويكون الوزير فيها همزة الوصل بين الخليفة والشعب ، فيُنفّذ ما يأمره به الخليفة لجهة تعيين الولاة وتجهيز الجيوش وأن يعرض عليه ما يرد من أمور وأحداث مهمة (76) .

ويُراعى في **شروط وزير التنفيذ** الشروط التالية : 1 ـ الأمانة . 2 ـ صدق اللهجة . 3 ـ قلة الطمع . 4 ـ السلامة من العداوة والشحناء . 5 ـ الذاكرة الجيدة في النقل . 6 ـ الذكاء والحصافة . 7 ـ الإبتعاد عن الأهواء . 8 ـ الحنكة والتجربة .

ووزير التنفيذ يمكن أن يكون من أهل الذمة ، وإن لم يَجُزْ أن يكون وزير التفويض منهم .

ويجوز للخليفة أن يُقلّد وزيري تنفيذ مجتمعين أو منفردين ، ويجوز أن يُقلّد وزيري تفويض مجتمعين لا منفردين ، لأن ولايتهما عامة ، فلو انفردا لجاز أن يتعارضا ، ولو تعارضا في شؤون العقد والحل ، والتقليد والعزل ، لأصبح الحكم فوضى ، ودب فيه الفساد (77) .

وأما عن **أدب الوزير** ، فقد كتب البعض يقول :

« الوزير وسيط بين الملك ورعيته . فيجب أن يكون في طبعه شطر يناسب طباع الملوك . وشطر يناسب طباع العوام . ليعامل كلاً من الفريقين بما يوجب له القبول والمحبة . والأمانة والصدق رأس ماله . . . والكفاءة والشهامة من مهماته ، والفطنة والتيقظ والدهاء والحزم من ضرورياته . ولا يُستغنى أن يكون مفضالاً مطعاماً ليستميل بذلك الأعناق وليكون مشكوراً بكل لسان . والرفق والأناة والتثبت في الأمور والحلم والوقار والتمكن ونفاذ القول مما لا بدّ له منه » (78) .

وكتب الماوردي في قوانين الوزارة يقول :

« . . . إعلم أيها الوزير أنك مباشر لتدبير ملك له أسّ ، هو الدين المشروع ، ونظام هو الحق المتبوع . . . فاجعل الدين قائدك ، والحق رائدك . . . واعلم أنك لن تستغزر موادك إلاّ بالعدل والإحسان . . . وعدلك في الأقوال أن لا تخاطب الفاضل بخطاب المفضول ، ولا العالم بخطاب الجهول . . . وعدلك في الأفعال أن لا تعاقب إلاّ على

---

(76) الماوردي : الأحكام السلطانية ص 25 ـ 33 وقوانين الوزارة ص 138 ـ 144 و 200 ـ 209

(77) القاضي أبو يعلى الفرّاء الأحكام السلطانية ص 31 ـ 32

(78) ابن طباطبا : الفخري في الآداب السلطانية ص 152 ـ 153

ذنب . . . ولا يبعثك السخط على اطراح المحاسن ، ولا يحملك الرضا على العفو عن المساوىء . . . وليكن وفاؤك بالوعد حتماً وبالوعيد جزماً . . . ولا تجعل غضبك سلطاناً على نفسك [79] .

. . . وحق عليك أيها الوزير : أن تكون بالرعية خبيراً ، وإلى أحوالهم متطلّعاً . . . فتعطي كل حق حقه ، ولا تُقصرّ بذي فضل ، ولا تعتمد على ذي جهل . . . وأحذر الكذوب ، فلن ينصحك من غشّ نفسه ولن ينفعك من ضرها . . . وهذّب نفسك من الدنس و . . . الطمع . . وأجعل زمان فراغك مصروفاً إلى حالتين : راحة جسدك وإجمام خاطرك . . . فيما قدمته من أفعالك ، وتصرفت فيه من أعمالك ، هل وافقتَ الصواب فيها فتجعله مثالاً تحتذيه ،أو نالك فيها زلل فتستدرك منه ما أمكن وتنتهي عن مثله في المستقبل . . . واخفض جناحك لمن علا ، ووطّىءْ كنفك لمن دنا ، وتجافَ عن الكِبْر تملك من القلوب مودتها ، ومن النفوس مساعدتها . . . كن شكوراً في النعمة ، صبوراً في الشدة ، لا تبطرك السرّاء ولا تُدْهِشْكَ الضرّاء . . . . ولا تُعوّلْ على التهم والظنون ، واطرحِ الشك باليقين . . . شاوِرْ في أمورك من تثق منه بثلاث خصال : صواب الرأي ، وخلوص النية ، وكتمان السر . . . واختر لأسرارك من تثق بدينه وكتمانه . . . ولو قدرت على أن لا تودع سرك غيرك كان أولى بك وأسلم لك . . . واحْذر قبول المدح من المتملقين . . . وأعلم أنك مرصد لحوائج الناس لأن بيدك أزمة الأمور ، وإليك غاية الطلب فكُنْ عليها صبوراً تكن بقضائها شكوراً ، ولا يضّجرك طالبها وقد أمّلك ، ولا تنفر عليه إن راجعك ، فما يجد الناس من سؤال بداً . . . واحذر دعوة المظلوم وتوقّها ، ورقّ لها إن واجهك بها . . . وكن للشهوات عَزوفاً تنفك من أسرها . فإنّ مَنْ قَهرته الشهوة كان عبداً لها ، ومن استعبدتْه الشهوة ذلّ بها . . . فكن للزمان خبيراً تسلم من عثرته . . . واجعل صلاح عملك ذخراً لك عند ربك ، وجميل سيرتك أثراً مشكوراً في الناس بعدك ، لتقتدي بك الأخيار ، ويزجر بك الأشرار ، تكن بالثواب حقيقاً وبالحمد جديراً . . . فاغتنم أيها الوزير بقية أيامك ، بأجمل أفعالك . . . » [80] .

ويقول الإمام الغزالي في أدب الوزراء :

« إعلم أن السلطان يحسن ذكره ويعلو قدره بالوزير إذا كان صالحاً كافياً عادلاً . . . وينبغي للوزير أن يكون مائلاً إلى الخير متوقّياً عن الشر . . . عالماً عاقلاً شيخاً فاضلاً ، لأن الشاب وإن كان عاقلاً لا يكون في التجربة كالشيخ ، والذي يتعلمه الناس من تجارب

---

(79) الإمام الماوردي : قوانين الوزارة وسياسة الملك ص 122 ـ 129 ، تحقيق د . رضوان السيد

(80) الإمام الماوردي : قوانين الوزارة وسياسة الملك ص 215 ـ 239 ، ذات المرجع

الأيام لا يُتعلّم إلاّ من المشايخ . . . ويحتاج الوزير إلى خمسة أشياء ليُحمد خبره وتحسن سيـرتـه : التيقظ . . . والعلم . . . والشجـاعـة . . . والصـدق . . . وكتمـان سر السلطان . . . وعلى الوزير أن يحفظ أرزاق الجند ، كل إنسان منهم على قدره ، وأن يُدرّب الرجال الشجعان بآلات الحرب . وأن يخاطبهم بأحسن كلام ، ويلين لهم في الخطاب ، ويلطف بهم الجـواب . . . وينبغي . . . أن يحفظوا (أي الـوزراء) رسوم المتقـدمـين وطرائقهم ، وأن يلتمسوا الأموال التي تؤخذ من الرعية في أوقاتها وأحيانها وعند وجوبها وإتيانها ، وليعرفوا الرسم ويحملوا الرعية بحسب طاقتها وقدر قدرتها . . . وليعلموا أن كفايتهم وسمو مرتبتهم وصلاحهم منوط بصلاح الرعية . . . » (81) .

ثالثاً ـ الأمراء على البلدان والمناطق :

توجد للقب أمير معان مختلفة . فهو اليوم يُطلق على أبناء الملوك ، وعـلى شيوخ بعض القبائل ، وعلى رؤوساء البلاد الصغيرة الذين انفردوا بحكمها فلم يُلقبّوا بالملك وقنعوا بالإمارة ، كما أنه يُطلق على المتقدمين في كل شيء فيقال : أمير الشعـراء أو أمير البلغاء .

أما في القديم ، فقد كان علماء السياسة الشرعية الإسلامية يستعملون كلمة « أمير » في موضعين : الأول ـ أمير الجيش أي قائده . والثاني ـ أمير البلاد ، وهو يقابل « **المحافظ** » في لغة الإدارة المعاصرة ، أو القائمقـام ، أو مديـر المنطقـة . وكانـوا يستعملون كلمتي « عامل » و « والٍ » في هذا المعنى أيضاً .

ويبدو أن كلمة أمير الإدارية مأخوذة من إمارة الجيش ، إذ أن الخليفة كان يضع على رأس الجيش الذاهب إلى الفتح أميراً أي قائداً . فإذا كُتب النصر له ، فقد يستبقيه عاملاً على البلاد المفتوحة ، فيُسمّيه الناس باسمه « الأمير » الذي عرفوه به من قبل وعند إمارته للجيش (82) .

وكان الخليفة يدير الأمور في عاصمة ملكه ، وأما البلدان والأقاليم القريبة والبعيدة فكان يحكمها الأمراء .

وقد قسّم الفقهاء الإمارة إلى نوعين : إمارة خاصة ، وإمارة عامة .

فالإمارة الخاصة مقصورة على تدبير الجيش ، وسياسة الرعية ، والدفاع عن كيان

---

(81) الإمام الغزالي : التبر المسبوك في نصيحة الملوك ص 271 ـ 281

(82) الدكتور منير العجلاني : عبقرية الإسلام في أصول الحكم ص 213 ـ 214 ؛ قارن : الاستاذ ظافر القاسمي : الحياة الدستورية ص 525 ـ 526

الدولة . وليس لمثل هذا الأمير أن يتعرّض للقضاء والأحكام ، ولا لجباية الضرائب والصدقات .

أما **الإمارة العامة** ، فقد جعلوها كذلك إمارتين : إمارة استكفاء ، وإمارة إستيلاء .

وكانت **إمارة الإستكفاء** تتم بعقد عن إختيار ، أي أن الخليفة يطلب إلى الأمير أن يكفيه شؤون المنطقة التي تولّى إمارتها وأن يُغنيه عن الإهتمام بها (83) .

وأما **إمارة الإستيلاء** ، فكانت تحصل بعقد لكن عن إضطرار ، أي أن الأمير كان يأخذ الإمارة إستيلاءً فيضطر الخليفة إلى إقراره عليها .

وكان الأمير المختار يختص بالنظر في تدبير الجيوش ، ووضع الخطط الحربية ، وتقليد القضاة ، وجباية الضرائب وقبض الصدقات ، وتوقيع العقوبات ، وتسيير الحجّاج ، ومحاربة الأعداء .

أما الأمير المستولي على الإمارة ، فكان يستبد بالسياسة والتدبير تاركاً للخليفة فقط رعاية أمور الدين (84) .

وتُعتبر في **شروط الإمارة** الشروط المُعتبرة في **وزارة التفويض** - أي شروط الخلافة ما عدا النسب - لأن الفرق بينهما : خصوص الولاية في الإمارة وعمومها في الوزارة ، وليس بين عموم الولاية وخصوصها فرق في الشروط المعتبرة فيها ؛ أي أن إمارة الإستكفاء العامة موازية لوزارة التفويض من حيث الشروط التي ينبغي أن تتوفر في كل من وزير التفويض وأمير الإستكفاء ، لأن كلّا منها ولاية ، والشروط واحدة في الولاية العامة والولاية الخاصة (85) .

وعن **أدب الإمارة** كتب القاضي المُرادي (86) يقول :

« . . . لن تُنال الرتب إلّا بالحكمة والأدب . . . فمن أحبّ المعالي أدركها . . . بمساءلة العلماء ومجالسة الحكماء ، وإدمان الفكرة في خلواته ، واستشارة ذوي الرأي من

---

(83) الاستاذظافر القاسمي : الحياة الدستورية ص 566

(84) الإمام الماوردي : الأحكام السلطانية ص 35 ـ 41 ؛ القاضي أبو يعلى الفرّاء : الأحكام السلطانية ص 34 ـ 38 ؛ الدكتور صبحي الصالح : النظم الإسلامية ص 311 ـ 312

(85) الاستاذ ظافر القاسمي : ذات المرجع ص 567

(86) القاضي المرادي : كتاب الاشارة إلى أدب الإمارة ، تحقيق دكتور رضوان السيد ، دار الطليعة ببيروت 1981

ثقاته . . . والإعتدال في جميع الأحوال ، في مطعمك ومشربك وملبسك ومنكحك ونومك ويقظتك وتعبك وراحتك . . . واستكفِ الكفاة فيما لا تباشره بنفسك من صغير أمرك . . . وتصرّف بحكم الحقيقة لا بحكم الشهوة . واعلم أنك إذا اتبعت الشهوات ساقتك إلى أصناف الرذالات ، وأن الرذالات يقود بعضها إلى . . . إختلال الأحوال وفساد العِرض والدين والمال . . . تَحَفَّظْ من سُكْر الشباب ، وسكر المال، وسكر المنزلة ، وسكر العلم ، وسكر السلطان . . . لا تجالس أصحاب الصنائع فإنهم يتحدثون بك على صنائعهم . . . ومهنهم فيخل ذلك بخدمتهم . . . إفتقرْ إلى الناس بلين كلمتك وإظهار مودتك ، وتحبّبْ إليهم بالتواضع . . . إجعلْ جلوسك للعامة في غاية . . . التوقير والصمت والتجمّل ، وقلة الضحك والإلتفات والتمايل . . . وإذا أتيت مَجلس قوم فإن استطعت أن تجلس دون رتبتك حتى يكون أهل المجلس يرفعونك إلى رتبتك . فافعلْ فإنّ ذلك أرفع لقدرك . . . وبالرفق يُملّك الأمرُ كلّه .وأفضلُ الناس من تواضع عن شرف ، وعفا عن قدرة . . . الأدب أكرم الجواهر طبيعة ، وأَنْفَسها قيمة ، وبه ترتفع الأحساب الوضيعة . . . وبه تَعتز من غير عشيرة ، وتنتصر من غير ذرية . . . حُلِّي الرجال ما يُحسنون من الأدب ، وحُلّي النساء ما يلبسن من الذهب . . سادات الناس في الدنيا الأسخياء ، وفي الآخرة الأتقياء . . . الشرف في العلم ، والعلم في الشرف . إنّ لم تُدرك الفضل بآبائك تُدركه بحسن أفعالك . . . الحق ظلّ ظليل والباطل منقطع قليل . . . » (87)

رابعاً ـ المحتسب أو المراقب :

الحِسْبة اسم منصب في الدولة الإسلامية(88) ، كان صاحبه بمنزلة « مراقب » للتجار وأرباب المهن والحرف ، يمنعهم من الغش في عملهم ومصنوعاتهم ويأخذهم باستعمال المكاييل والموازين الصحيحة ، وربما سعّر عليهم بضائعهم .

وكان المحتسب ، لكثرة مراقبته للأسواق ، يُدعى : والي السوق (89) . ثم ازدادت

---

(87) القاضي المرادي : الاشارة إلى أدب الإمارة ص 45 ـ 238 ، تحقيق الدكتور رضوان السيد

(88) يُراجع في تفصيل هذا الموضوع : الدكتور نقولا زيادة : الحسبة والمحتسب في الإسلام ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت 1962 ؛ كتابنا القضاء والعرف في الإسلام ص 101 ـ 102 ؛ الاستاذ ظافر القاسمي : السلطة القضائية في الإسلام ص 587 ـ 620 و 630 ؛ الدكتور منير العجلاني : المرجع السابق ص 287 ـ 320 ؛ الدكتور صبحي الصالح : النظم الإسلامية ص 328 ـ 330 .

(89) لقد تولّت الصحابية سمراء بنت نهيك الأسدية الحسبة في مكة أيام النبي ، وكان سعيد بن العاص أول محتسب موظف في الإسلام فقد إستعمله النبي على سوق مكة ليتفقده ، كما استعمل الخليفة عمر بن الخطاب الشفاء بنت أبي سليمان على سوق المدينة لمراقبة الغشّاشين (كتابنا القضاء والعرف في الإسلام ص 101)

إختصاصاته ، حتى صار المحتسب يقوم بما يقوم به في الوقت الحالي : رئيس البلديـة ، ومـدير الصحـة ، ومدير التموين ، ومـدير الشؤون الإجتمـاعيـة ، ورئيس الشـرطـة الأخـلاقيـة (90)

ويُشترط في المحتسب الشروط الآتيـة : أن يكـون حـرّاً ، عـدلاً ، ذا رأي ، وصرامة ، وخشونة في الدين ، وعلم بالمنكرات الـظاهـرة (91)

وفي بيان آداب المحتسب يقول الغزالي : (92)

« . . . جميع آداب المحتسب مصدرها ثلاث صفات في المحتسب : العلم والورع وحسن الخلق »

ويقول السقطي في كتابه : « آداب الحسبة » : يجب أن يكون من ولي النـظر في الحسبة فقيهاً في الدين ، قائماً مع الحق ، نزيه النفس ، عالي الهمة ، معلوم العدالة ، ذا أناة وحلم ، وتيقظ وفهم ، عارفاً بجزئيات الأمور ، وسيـاسة الجمهـور ، لا يستخفّه طمع ، ولا تلحقه هوادة ولا تأخذه في الله لومة لائم ، مع مهابة تمنع من الإدلال عليه ، وترهب الجاني لديه (93) .

ويستحب البعض في المحتسب أن يكون : : 1 ـ عالماً خبيراً بشؤون منصبه . 2 ـ نزيهاً ، عفيفاً عن أموال الناس ، لا تسكته الرشوة . 3 ـ نشيطاً ، قوياً لا يقعد به الكسل عن تفقّد أحوال عمله . 4 ـ جريئاً شجاعاً ، لا يخيفه الوعيد ، شديداً في الحق ، لا يُفرّق فيه بين كبير وصغير . 5 ـ رفيقاً ، ليّن القول طلق الوجه (94) .

ويُروى عن شجاعة المحتسب أن سلطان دمشق (أتابك) طلب محتسباً ، فذُكِر له رجل من أهل العلم ، فأمر بإحضاره ، فلما نظره قال : إني وليتك أمر الحسبة على الناس بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فقال الرجل : إن كان الأمر كما تقول ، فقُمْ عن هذه الطرّاحة وارْفَع المسند فإنها حرير واخْلع هذا الخاتم فإنه ذهب ، ، وقد قال النبي (ص) هذان حرام على ذكور أمتي ،حلّ لإناثها .فنهض السلطانعن طرّاحته وأمر برفع المسند وخلع الخاتم من إصبعه . فقيل : ما رأى الناس محتسباً أهيب منه (95) .

---

(90) الدكتور منير العجلاني : المرجع السابق ص 288

(91) الإمام الماوردي : الأحكام السلطانية ص 300 ؛ والقاضي أبو يعلى : الأحكام السلطانية ص 285

(92) في كتابه إحياء علوم الدين جزء 2 ص 292 ـ 294

(93) نقلاً عن الدكتور منير العجلاني : في عبقرية الإسلام ص 311

(94) الدكتور منير العجلاني : ذات المرجع ص 312

(95) ابن الأخوة : كتاب الحسبة وارد عند الدكتور العجلاني ص 312

خامساً ـ الشُرْطَة :[96]

كان لقب الشرطة يُطلق على فئة مختارة من الجند [97] ، ثم استعمل في معنى أعوان الأمراء الذين يحفظون الأمن ويسهرون على النظام . وقد زعم السيوطي أن أول من شرط الشُرَط في الإسلام عمرو بن العاص ، لما ولي إمارة مصر ، وقال غيره أن أول من استعْمل الشرطة معاوية. ورأى البعض الآخر أن نظام « العَسَس » أو حراس الليل كان نواة الشرطة ، وأن أول من أدخل هذا النظام الخليفة عمر بن الخطاب ، ثم نُظمّت الشرطة في عهد الإمام علي بن أبي طالب ، وسُمّي رئيسها « صاحب الشرطة » ، ثم لُقّب « صاحب الليل » و« صاحب المدينة » [98] .

والعَسَس ـ الذي هو نواة الشرطة الحالية ـ معناه الطواف بالليل لتتبع اللصوص وطلب أهل الفساد ومن يُخشى شرهم ، ومن الحق أن يُعدّ الخطوة الأولى في طريق تنظيم الشرطة ، لأن المسلمين الأوائل كانوا يتولون حراسة أنفسهم ومنع المنكر من بينهم في النهار ، حتى إذا ناموا تولّى السهر عنهم رجال العسس ، ثم لما تكاثر الأشرار وتظاهروا بالمنكر في وضح النهار ، احتاج الأمر إلى من يترصدهم نهاراً أيضاً ، فانشئت الشرطة [99] .

وعن **أدب الشرطة ووظائفها** ، كتب البعض يقول : « أما صاحب الشرطة ، فينبغي أن يكون حليماً مهيباً ، دائم الصمت طويل الفكر ، بعيد الغور . وأن يكون غليظاً على أهل الريب في تصاريف الحيل ،شديد اليقظة . وأن يكون حفيظاً ، ظاهر النزاهة ، عارفاً بمنازل العقوبة ، غير عجول . وينبغي أن يكون نظره شزراً قليل التبسم ، غير ملتفت إلى الشفاعات . وأن يأمر أصحابه بملازمة المحابيس ، وتفتيش الأطعمة ، وما يدخل السجون . وليأمر الحراس من أول الليل إلى آخره بتفقدّ الدروب والشوارع ، ويُحْكم أمرها ، ولينظرها آخر وقت ومن يخرج منها عند فتحها في وقت الريبة . ويجب عليه إقامة الحدود ، كما وردت في الكتاب العزيز والعمل بها . . . وليمنع المظلوم من الإنتصار لنفسه بيده . . . ويأمر العامة الاّ يُجيروا أحداً ولا يُنبّهوه للهرب ، بل يدلّون عليه. وينبغي

---

(96) الدكتور منير العجلاني : ذات المرجع ص 321 ـ 328 ؛ الدكتور صبحي الضالح : النظم الإسلامية ص 333 ـ 334 ؛ الاستاذ ظافر القاسمي : السلطة القضائية ص 631 ـ 642

(97) وقد سموا بالشرطة لأنهم يضعون شرائط أو علامات يُعرفون بها (د . منير العجلاني ص 321)

(98) الشيخ الدكتور صبحي الصالح : النظم الإسلامية ص 334 ؛ الاستاذ ظافر القاسمي : السلطة القضائية ص 642

(99) الدكتور منير العجلاني : عبقرية الإسلام في أصول الحكم ص 322

أن تكون عقوبة الخاص والعام واحدة ، كما أمرت الشريعة » [100] .

(3) ـ السلطة القضائية في الإسلام :

تتولّى السلطة القضائية في الأصل الفصل في المنازعات التي تُرفع إليها من الخصوم ، وتطبيق حكم القانون عليها ، إقامةً لميزان العدالة على وجه الأرض وإحقاقاً للحق بين المتقاضين .

ويرتكز التنظيم القضائي الوضعي على عدد من المبادىء العامة الأساسية التي من شأنها تحقيق عدالة فُضلى . وتقوم هذه المبادىء على اعتبارين رئيسيين : الأول ، أن القضاء هو إحدى السلطات الثلاث في الدولة ، بجانب السلطتين التشريعية والتنفيذية . والثاني ، أنه مرفق عام يستهدف توطيد أسس العدل بين أفراد المجتمع .

وتتمثل أسس التنظيم القضائي الحديث بالمبادىء التالية : 1 ـ إستقلال السلطة القضائية . 2 ـ المساواة أمام القضاء . 3 ـ التفريق بين إختصاص المحاكم . 4 ـ التقاضي على أكثر من درجة . 5 ـ تعدد القضاة والقاضي الفرد . 6 ـ إستقرار المحاكم في مراكزها وإستمرار العمل القضائي . 7 ـ واجب القاضي في إصدار الحكم وتعليله . 8 ـ وجود معاونين للقضاء . 9 ـ علانية المحاكمة . 10 ـ كفاءة القاضي ونزاهته [101] .

وفي دراستنا للسلطة القضائية في الإسلام ، سوف نتحرّى عن هذه المبادىء لنرى مدى الأخذ بها في الإسلام [102] ، ومدى سموها فيه على الرغم من أن أسس القضاء الإسلامي وضعت منذ أربعة عشر قرناً ونيّف .

تجدر الإشارة بدايةً إلى انموضوع القضاء في الإسلام من أهم الموضوعات التي حوتها كتب الفقه والتاريخ الإسلامي ، وأنه كان موضع إهتمام الفقهاء في كل العصور الإسلامية فكتبوا عنه كثيراً في مؤلفاتهم الفقهية العامة ، ومنهم من اهتم به أكثر فخصّص له مؤلفاً خاصاً به [103] .

ويذهب الرأي الراجح في الفقه الإسلامي ، التقليدي والحديث ، إلى أن القضاء في الإسلام مؤسسة إسلامية عربية خالصة لم يَشُبْها شيء مما كان عند الأمم الأخرى ، وأن

---

(100) ابن أبي الربيع : كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك (نقلاً عن الدكتور العجلاني ص 326 ـ 327)

(101) يُراجع في عرض هذه المبادىء : الدكتور ادوار عيد : موسوعة أصول المحاكمات جزء 2 (1978) ص 22 وما بعدها ، بيروت .

(102) لمزيد من التفصيل ، يراجع : كتابنا « القضاء والعرف في الإسلام » ، مؤسسة مجد ببيروت 1986 ، الفصل الأول ص 11 ـ 140

(103) يُراجع كتابنا « القضاء والعرف في الإسلام » ص 12 المتن والهامش ، المرجع السابق .

الشريعة الإسلامية هي التي وضعت ، بما جاء في القرآن والسُنّة النبوية، قواعد هذه المؤسسة ونظامها . وأن المسلمين قد طبّقوا نظام القضاء تطبيقاً إسلامياً خالصاً ، دون أي نقل أو اقتباس أو تقليد (104) .

وفي خصوص التحري عن المبادىء السابقة التي يأخذ بها القضاء الوضعي ، نجد الحال في القضاء الإسلامي على النحو الآتي :

1 ـ إستقلال السلطة القضائية في الإسلام (105) لقد تحقق إستقلال السلطة القضائية الإسلامية عن السلطات الأخرى منذ أربعة عشر قرناً بعمل قضاة السلف وبأقوال أئمة المذاهب .

ويشهد على ذلك خضوع الخلفاء في خصوماتهم لصلاحية القضاء ، إذ لم يكن للخليفة أو الإمام أن يقضي لنفسه ، كما لا يجوز له أن يشهد لنفسه . لذلك لجأ الخلفاء في خصوماتهم إلى سلطة القاضي ، وكانوا لا يرون أي نقيصة أو غضاضة في ذلك . بل كان ذلك يصمهم بالعدالة والنزاهة ، ويضمن للرعية المساواة بهم .

ومن الأمثلة الرائعة على ذلك قضية للخليفة عمر رضي الله عنه مفادها : أنه أخذ فرساً من أعرابي لتجربته قبل شرائه ، فحمّل عليه عمر وعطب الفرس . ولّما خاصمه الأعرابي ، مطالباً ايّاه بالثمن ، اتفقاً على تحكيم القاضي شُرَيْح . وحكم هذا ، بعد سماع الطرفين ، على الخليفة بدفع الثمن ، قائلاً له : « أخذته صحيحاً سالماً ، فأنت له ضامن حتى تردّه سالماً » والعبرة من هذه القضية أن خليفة المسلمين رَضَخَ لحكم القضاء الذي لم يتأثّر إلاّ بحكم القانون .

وكذلك ، فقد رُوِي أن الامام عليّاً رضي الله عنه ، لّما رجع من قتال معاوية ، وجد درعه المفقودة بيد رجل يهودي كان يسعى لبيعها ، ولّما أصرّ هذا على أن الدرع له ، إختصم الإثنان أمام القاضي شُرَيْح . فطلب هذا القاضي من الإمام علي أن يُثبت دعواه . فأتى بخادمه قنبر وإبنه الحسن شاهدَيْنَ . فرفض القاضي شهادة الابن لوالده ؛ فقال علي : « سبحان الله ، رجل من أهل الجنة لا تجوز شهادته . سمعت رسول الله يقول : الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنة » . ولما أصرّ القاضي على موقفه ، طلب الإمام علي من اليهودي أن يأخذ الدرع ، لأنه لم يكن له شهود غير من ذُكِر . فما كان من المدعى عليه إلاّ أن تأثّر بهذا العدل ، وباحترام الإمام علي لإستقلال القضاء . فقال : « أشهد أن الدرع

(104) مؤلفنا السابق ص 42 ـ 43

(105) يُراجع في مبدأ فصل السلطة القضائية عن السلطات الأخرى المباحث اللاحقة رقم 11 نبذة 3 ورقم 20 نبذة 2

لك ، وأن دينكم هو الحق . قاضي المسلمين يحكم على أمير المؤمنين ويرضى . أشهد أن لا إله إلّا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله » . فسُرّ الإمام علي بإسلام اليهودي ، ودفع إليه الدرع تبرعاً ، ثم توّجه هذا مع علي ، يُقاتل معه في النهروان حتى استُشهد .

ويروي قاضي القضاة أبو يوسف عن نفسه أنه جاءه رجل يدّعي على الخليفة أن له بستاناً في يد الخليفة ، فأُحضر الخليفة إلى مجلس القضاء ، وطلب من المدعي البيّنة على دعواه فقال : غصَبه المهدي مني ولا بيّنة لديّ ولْيَحْلف الخليفة ، فقال الخليفة البستان لي إشتراه لي المهدي ولم أجد به عقداً . فوجّه القاضي أبو يوسف إلى الخليفة اليمين ثلاث مرّات ، فلمّا لم يَحْلف قضى بالبستان للرجل المدعي .

ورُوَي أيضاً أن قاضي المدينة محمد بن عمران ، عندما أقام الحمّالون الدعوى على الخليفة أبي جعفر المنصور ، سأله المُنادي في المحاكمة بأي شيء أُنادي : أبالْخلافة أم بإسمه ؟ قال القاضي : بإسمه . فناداه فتقدّم إليه ، فقضى عليه .

2 ـ المساواة أمام القضاء الإسلامي : [106] على القاضي أن يراعي العدل والمساواة في المعاملات المتعلقة بالخصوم أثناء المحاكمة . ومعنى ذلك في الفقه الإسلامي التسوية بين الخصوم في المدخل واللحظ واللفظ والمجلس ، من دون تمييز بين الشريف والمشروف ، والحُرّ والعبد ، والمسلم وغير المسلم . فقد رُوِي عن الخليفة عمر أنه تقاضى وأُبيّ بن كعب إلى القاضي زيد بن ثابت ، في قضية بينهما . فقصداه في داره ، فقال زيد لعمر : « لو أرسلت إليّ لجئتك » . فقال عمر : « في بيته يُؤتى الحكم » . فأخذ القاضي زيد وسادته ليجلس عليها الخليفة عمر ، فقال عمر : « هذا أول جورك ، سوِّ بيننا في المجلس » ، فجلسنا بين يديه وسارت المحاكمة على أساس المساواة في المعاملة بين الخصمين . وهذا يؤيد ما جاء في كتاب الخليفة عمر إلى قاضيه أبي موسى الأشعري حيث ورد فيه : « واسِ بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك ، حتى لا يطمع شريف في حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك » .

وشبيه بما ذُكر أن رجلاً إدّعى على الإمام علي رضي الله عنه ، إذ كان في مجلس عمر ، فالتفت عمر إلى الإمام علي وقال له : « قُمْ يا أبا الحسن ، فاجلس مع خصمك » . فقام علي ، فجلس معه ، وتناظرا . ثم انصرف المدعي ، ورجع الإمام علي إلى محله ، وهو ممتقع اللون . ولمّا سأله عمر عمّا به ، أجاب : « كنّيتني بحضرة خصمي . هلاّ قلت : قم يا علي ، فاجلس مع خصمك » . فاعتنق عمر علياً ، وقبّل وجهه ، وهو يقول : « بأبي أنتم ، بكم هدانا الله ، وبكم أخرجنا من الظلمة إلى النور » .

---

(106) يُراجع في ذلك كتابنا في القضاء في الإسلام ، السابق ذكره ، ص 60 ـ 61

فهل أبلغ من هذه الأمثلة دليلاً على سمو عدالة القضاء في الإسلام ، حيث يقف فيه رئيس الدولة الإسلامية في المحاكمة جنباً إلى جنب مع أحد أفراد الرعية إعمالاً لمبدأ المساواة أمام القضاء .

وتطبيقاً لذلك نصت المادة 1799 من مجلة الأحكام العدلية العثمانية على أن : « القاضي مأمور بالعدل بين الخصمين . بناء عليه يلزم أن يُراعي العدل والمساواة في المعاملات المتعلقة بالمحاكمة كإجلاس الطرفين وإحالة النظر وتوجيه الخطاب إليهما ولو كان أحدهما من الأشراف والآخر من آحاد الناس » (107) .

3 - التفريق بين إختصاص المحاكم الإسلامية : كان القاضي المسلم في بادىء الأمر يتولّى النظر في جميع القضايا التي تعرض عليه ، سواء أكان النزاع مدنياً ، أو جزائياً ، أو إدارياً ، أو يتعلق بالأحوال الشخصية ، أو غير ذلك ممّا يُمكن أن ينظر فيه القضاة .

غير أنه لمّا اتسعت مساحة الدولة الإسلامية ، وتكاثر عدد سكانها ، وازدادت الخلافات ، وتشعّبت القضايا ، دعا ذلك ولاة الأمر إلى تخصيص بعض القضاة ، بنوع معين من القضايا .

ولقد كانت إختصاصات المحاكم الإسلامية على النحو الآتي : أولاً - الإختصاص النوعي . ثانياً - الإختصاص حسب قيمة الدعوى . ثالثاً - الإختصاص الشخصي للمحاكم . رابعاً - الإختصاص المكاني للمحاكم .

وفيما خصّ الإختصاص النوعي للمحاكم الإسلامية فقد توزّع بين : القضاء المدني ، والقضاء المستعجل ، والقضاء الجزائي ، وقضاء الأحوال الشخصية والمواريث ، والقضاء الإداري أو قضاء المظالم (108) .

4 - التقاضي على أكثر من درجة : الأصل في الأحكام القضائية أن تكون حاسمة للنزاع في درجة المحاكمة التي صدرت فيها . غير أنه لما كان هناك إحتمال خطأ القاضي في حكمه ، جاز لقاضي القضاة أو من يستخلفه عنه أن ينظر في درجة ثانية في أحكام قضاة الدرجة الأولى ، فيُبطل منها ما يحتاج إلى إبطال ، ويُعدّل ما يحتاج إلى تعديل ، ويُصدّق منها ما كان صحيحاً .

ويُروى أن الإمام علي عُرضت عليه قضية في اليمن ، فقال : « أقضي بينكم ، فإن رضيتم فهو القضاء ، وإلاّ حجزت بعضكم عن بعض حتى تأتوا رسول الله ليقضي

---

107) يُراجع في ذلك كتابنا السابق ص 112 - 113

(108) يُراجع كتابنا السابق ص 98 - 108

بينكم » . فلمّا قضى الإمام علي بينهم أبَوْا أن يتراضوا وأتوا الرسول أيام الحج وعرضوا عليه خصومتهم وكيف قضى علي فيها ، وأن هذا الحكم غير سليم في نظرهم . وبعد أن سمع الرسول منهم مقالتهم أجاز قضاء علي ، وقال : « هو ما قضى بينكم » .

ففي هذه القضية دليل على أن التقاضي في الإسلام عرف أكثر من درجة من درجات المحاكمة ، إذ ما جرى إنما هو أشبه بإستئناف الحكم الصادر عن درجة أولى أمام درجة محاكمة أعلى .

ومن قبيل ذلك ما رُوِي أن القاضي عبيد الله بن الحسن قضى على عبد المجيد مولى بني قُشَيْر في قضية ـ وكان جلداً قاسي الكلام ـ فتظلّم إلى أمير المؤمنين ، فكتب إلى عامل البصرة أن يجمع له الفقهاء ، لينظروا في قضيته ، فإن كانت صواباً أمضوها ، فنظروا فرأوها صواباً ، وهذا بمثابة التظلم في الدعوى أمام درجة أعلى متعددة القضاة ممن نظر فيها أمام الدرجة الأولى .

وقد قال ابن فرحون في تبصرة الحكّام : « ينبغي للإمام ولقاضي الجماعة تفقّد أحوال القضاة وتصفح أقضيتهم فما وافق الحق أمضاه وما خالفه فسخه » (109) .

5 ـ تعدد القضاة والقاضي الفرد : الأصل في القضاء الإسلامي أن يكون قضاء قاض فرد . غير أن الفقه الإسلامي عرف وأجاز إشتراك أكثر من قاض واحد في نظر بعض القضايا ، لأنّ القاضي نائب ووكيل عن ولي الأمر . ولما كان للموكل أن يوكّل عنه أكثر من واحد مجتمعين دون أن يأذن لأحدهم بالإنفراد ، فكذا في القضاء يصح إنابة ثلاثة قضاة مثلاً ليشتركوا مجتمعين في نظر بعض الدعاوى التي يجعل لهم ولي الأمر حق النظر فيها وعندئذ لا يصح لواحد منهم أن ينفرد بإستماع الدعوى أو الفصل فيها ، وإذا فعل أحدهم شيئاً من ذلك فلا اعتبار لما فعل ، لأنّ مجموعهم في هذه الحالة إنما هو عبارة عن الفرد الواحد إذ عقد الإنابة يُفيد أنّ كل واحد منهم يُعتبر معزولاً عن القضاء بمفرده لأنه لم يُنصّب لذلك مستقلاً بل مشتركاً مع الأخرين ، وهذا ممّا يُمكن فيه الإشتراك .

وجاء في الفتاوى الهندية : « وإن قلّد السلطان قضاء ناحية إلى رجلين فقضى أحدهما لا يجوز كالوكيلين » .

والواقع أن كتب الفقه الإسلامي نقلت خلافاً حول تقليد قاضيين أو أكثر عملاً واحداً في مكان واحد ، فبينما يجيز ذلك الأحناف والحنابلة وبعض الشافعية ، يعارضهم المالكية وبعض الشافعية (110) .

---

(109) يُراجع في ذلك كتابنا السابق ص 136 ـ 139

(110) يُراجع كتابنا السابق ص 97ـ 98

6 ـ إستقرار المحاكم من حيث مكان القضاء وميعاده : عرف القضاء الإسلامي فكرة تخصيص مكان معين في البلد ، كالمسجد أو بيت القاضي أو سوق البلدة ، يجلس فيه القاضي للحكم بين الناس وتُقام الدعوى لديه بحيث لا يتعدّاه إلى غيره .

ومن مقتضيات العدالة الإسلامية جلوس القاضي في مكان يسهل على المتقاضين الوصول إليه . لذا ، أنكر الخليفة عمر على أبي موسى الأشعري القضاء في داره ، وأمر باضرامها عليه .

وقد كان الخلفاء الراشدون يجلسون للقضاء في المسجد ، لكنهم منعوا تنفيذ العقوبات فيه . وقد كان الإمام علي يقضي في مسجد الكوفة . وكذلك قضى الخليفة عثمان بن عفّان بين سقّائين في المسجد ثم اتخذ داراً خاصة للقضاء بين الناس . ولكن رُوي أيضاً أن عمر بن الخطّاب كتب إلى قاضي الكوفة القاسم بن عبد الرحمن أن لا يقضي في المسجد ، لئلاّ يدخله الرعاع وغير الطاهرين .

وقد رُوي عن معظم قضاة السلف أنهم كانوا يقضون في المسجد . وكان شُرَيْح لا يقضي في بيته إلاّ في عيد الفطر أو في يوم ممطر . وقد ذُكر أن القاضي اياس بن معاوية كان يقضي في سوق البصرة ، وأن القاضي يحيى بن عمر شوهد يقضي في السوق راكباً ، وأن عبد الله بن بريدة كان على حمار يطوف القرى يقضي بين الناس .

ويقول الماوردي في الأحكام السلطانية : « ولو قُلّد الحكم فيمن ورد إليه في داره أو في مسجده صحّ ، ولم يجز له أن يحكم في غير داره ولا في غير مسجده ، لأنه جعل ولايته مقصورة على من ورد إلى داره أو مسجده ، فلذلك صار حكمه فيهما شرطاً » .

وكذلك فقد عرف التنظيم الإسلامي فكرة تحديد ميعاد معيّن للقضاء ، يلتزم به القضاة للنظر في القضايا في أيام معينة من الإسبوع .

ويقول الماوردي في الأحكام السلطانية : « ولو قال قلّدتك النظر بين الخصوم في كل يوم سبت جاز ، وكان مقصور النظر فيه ، فإذا خرج يوم السبت لم تزل ولايته لبقائها على أمثاله من الأيام » .

ويقول في أدب القاضي عند بحثه عن واجبات القاضي بعد دخوله البلد وقراءة مرسوم تعيينه أنه عليه أن يُقرر أمرين : أحدهما مكان القضاء . والثاني ، أن يكون زمان نظره معيّناً عليه من الأيام ، ليتأهّبوا ـ أي المتقاضون ـ فيه للتحاكم إليه .

« فإن كَثُرت المحاكمات ، ولم يتسع لها بعض الأيام ، لزمه النظر في كل يوم . ويكون وقت نظره من اليوم معروفاً ، ليكون باقيه مخصوصاً في أمور نفسه وراحته ودعته » .

ويقول في موضع آخر : « يجعل -القاضي- يوم جلوسه للحكم العام معروف الزمان والمكان ، ولا يخلّ بيوم في كل أسبوع . فإن وردت فيها عداه أحكام خاصة لم يؤخرّها إنْ أضرّت ، وكان فيها بين أن يستخلف من ينوب عنه في النظر فيها بنفسه ، بعد أن يستكمل الراحة والدعة ، لئلّا يُسرع إليه ملل ولا ضجر » (111) .

7 - **واجب إصدار الحكم وتعليله** : الأصل في القضاء الإسلامي أنه متى أصبحت الدعوى صالحة للحكم ، وجب على القاضي أن يحكم فوراً دون تأخير ، وإلّا فإنه يكون آثماً ، بل ويستحق العزل ، لما يترتب على تأخير الحكم من الإضرار بالناس ، وتعطيل مصالحهم ، وضياع حقوقهم .

ولم يكن للحكم صيغة معينة ، وكل ما يُشترط فيه أن يكون قاطعاً لا تردد فيه ، أي يجب أن يُبنى على اليقين وليس على مجرد الظن والإحتمال .

ومن واجب القاضي كذلك أن يجتهد رأيه وصولاً إلى إحقاق الحق ، وأن يحكم وفاقاً لقناعته الذاتية .

وقد تنبّه القضاة في عهد الأمويين إلى ضرورة تسجيل الأحكام ، وكان أول حكم قضائي سُجّل ، هو الذي أصدره قاضي مصر سليم بن عتر ، في خلافة معاوية ، في قضية ميراث تخاصم إليه الورثة ثم تناكروا الحكم الصادر واختلفوا ، فعادوا إليه فحكم بينهم وسجّل الحكم (112) .

8 - **وجود معاونين للقضاء** :وقد عرف القضاء الإسلامي نظام مساعدي ومعاوني القضاء . وكان هؤلاء المساعدون يتألفون من الأشخاص التالية : كاتب الجلسة ، والمُنادي ، والحاجب ، والوكيل بالخصومة ، والقسّام أو خبير القسمة ، والحارس القضائي ، والكاتب بالعدل (113) .

9 - **علانية المحاكمة الإسلامية** : إنّ الذي كان عليه قضاء النبي محمد (ص) والخلفاء من بعده ، هو العلانية في المسجد أو في مكان عام كالسوق ، أو مكان القضاء بحيث لا يُمنع أحد من دخوله . فالأصل في القضاء الإسلامي هو العلانية حتى تكون الدعوى معلومة فيَدخل في الخصومة من يجد أنها تتعدّى إليه ، إلّا إذا رأى القاضي نظر الخصومة بعد ذلك في جلسة خاصة تقتضي ذلك .

---

(111) يُراجع في ذلك : كتابنا السابق ص 95 - 97

(112) يُراجع : كتابنا السابق ص 131 و 133 و 134

(113) يُراجع في تفصيل ذلك : كتابنا السابق ص 85 - 94

وكان القاضي شُرَيْح إذا جلس للقضاء ، يُنادي منادٍ من جانبه : يا معشر القوم ، إعلموا أن المظلوم ينتظر النصر ، وأن الظالم ينتظر العقوبة ، فتقدّموا يرحمكم الله [114] .

10 ـ كفاءة ونزاهة القاضي في الإسلام : ينظر الناس إلى القضاء والقاضي ، في كل المجتمعات والأزمان ، بعين الإحترام والتقدير .

وقد وضع البعض القاضي بعد النبي ، ووضعه البعض الآخر فوق الوزارة .

وقد أظهر الخلفاء الإحترام الكبير لمنصب القاضي ، وحفّوه بكثير من الإجلال والإحترام حتى قيل أن الخليفة كان حين يُلقي خطبته يُوّجه رأسه نحو القاضي ليعلم الناس بأهميته .

وإنّ أقدم نص مدوّن يتضمن الصفات المطلوبة في القاضي هو الذي كتبه الإمام علي رضي الله عنه حوالي عام 40هجري / 660 ميلادي إلى القاضي الأشتر النخعي ، حين ولّاه على مصر ، وقد جاء فيه بخصوص صفات القاضي : « إخْترْ للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ، ممن لا تَضيق به الأمور ، ولا تُمَحّكه الخصوم [115] ، ولا يتمادى في الزّلة ، ولا يُحْصر من الفيء [116] إلى الحق إذا عَرَفه ، ولا تُشرف نفسه على طمع ، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه ، وأوقفهم في الشبهات ، وآخذهم بالحجج ، وأقلّهم تبرماً بمراجعة الخصم ، وأصْبرهم على تكشف الأمور ، وأصْرَمهم عن إتضاح الحكم ، ممن لا يزدهيه إطراء ، ولا يستميله إغراء وأولئك قليل » .

ثم يُشير إلى ضرورة كفايته وإعلاء قدره : « ثمّ أَكْثِر تَعَاهُد قضائه [117] ، وافسحْ له في البذل ما يُزيل علّته ، وتقلّ معه حاجته إلى الناس ، واعْطِهِ من المنزلة لديك ، ما لا يطمع فيه غيُره من خاصتك » .

وأمّا ما يشترطه الفقه الإسلامي من صفات في القاضي فيتلخص بالآتي :

أولاً ـ أن يكون بالغاً ، فلا يصح تعيين الصبي في القضاء ، وأن يكون رجلاً فلا يصح تعيين المرأة في القضاء عند الأئمة الثلاثة : مالك والشافعي وأحمد . وقد خالف في ذلك أبو حنيفة ، وقال أنه يصح قضاؤها فيما تصح فيه شهادتها ، وشهادتها عنده تصح في

---

(114) يُراجع كتابنا السابق ص 110 و 111

(115) لا تُمَحّكه الخصوم : أي لا تجعله لجوجاً في الخصومة .

116) أي لا يَملّ من الرجوع

(117) أي تَطّلع على أحكامه وأقضيته

كل شيء إلاّ في القضايا الجزائية . وأما ابن جرير الطبري فقد أجاز للمرأة القضاء في كل شيء يجوز للرجل أن يقضي فيه دون استثناء شيء ، وقـاسَ ذلك على جواز إفتائها ، ، إذ تجوز منها الفتوى في كل المسائل الفقهية .

هذا ولم تتطلب مجلة الأحكام العدلية العثمانية في القاضي كونه رجلاً ، على الرغم من مشاركة كبار العلماء المسلمين في وضع هذه المجلة .

ثانياً ـ العقل ، إذ ينبغي أن يكون القاضي صحيح التمييز ، جيّد الفطنة ، يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما أُشكل .

ثالثاً ـ أن يكون مسلماً ، لأن الإسلام شرط في جواز الشهادة على المسلم . وقد أجاز الحنفية تعيين غير المسلم في القضاء على غير المسلمين ، لأن أهلية القضاء بأهلية الشهادة وغير المسلم أهل للشهادة على أبناء طائفته .

ويقول البعض أنه طالما أن شهادة غير المسلم على المسلم تجوز في المسائل المدنية ونحوها دون مسائل الطلاق وما يتعلق بها ، وما دام أن القضاء أساسه الشهادة عند الأحناف ، فإنه يُمكن بشيء من التعليل القول بجواز قضاء غير المسلم ولو على المسلم فيما تجوز عليه شهادته . وأنه يُمكن بالتالي فهم السياسة القضائية التي تتّبعها بعض الدول العربية والإسلامية من حيث جواز توليه القضاء لمواطنيها بصرف النظر عن ديانتهم ، وشمول ولاية القاضي جميع المواطنين من مسلمين وغيرهم .

ويبدو أن الرأي الأخير هو ما انتهت إليه اللجنة العلمية الإسلامية التي وضعت مجلة الأحكام العدلية العثمانية ، فلم تشترط في المادة 1794 الخاصة بصفات القاضي كونه مسلماً ، كما أنّ المادة 1705 الخاصة بالشهادة فسّرت العدالة المشترطة في الشهود بأن تكون الحسنات أكثر من السيّئات دون اشتراط الإسلام لصحتها .

هذا كله بالنسبة إلى قضاء غير المسلم على المسلم ، أي مدى جواز الحكم عليه بالفعل . أمّا من ناحية صلاحية غير المسلم لتولي القضاء ، فإنّ المُفتى به أنه أهل للتولية ، ولذا فإن عَيّن ولي الأمر غير المسلم في القضاء ، ثم أسلم وقضى بين المسلمين صح قضاؤه دون حاجة إلى تولية جديدة .

رابعاً ـ العدالة بأن يكون صادق اللهجة ، ظاهر الأمانة ، عفيفاً عن المحارم ، مأموناً في الرضا والغضب

خامساً ـ أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية . والعلم بالأحكام الشرعية يتطلب العلم بأصول الشريعة وفروعها .

سادساً ـ السلامة في السمع والبصر والنطق ، لأن الأخرس لا يُمكنه النطق بالحكم ولا يفهم جميع الناس إشارته ، والأصم لا يسمع قول الخصمين ، والأعمى لا يتكشّف الخصوم . أمّا **سلامة الأعضاء** فغير مُعتبرة فيه ، فيجوز أن يقضي القاضي وإن كان مُقعداً ، وإن كانت السلامة من العاهات أهيب له (118) .

وقد أوجب العلماء **التحقيق** عن المرشّح لمنصب القضاء قبل تعيينه ، وربما أضافوا إلى التحقيق « **الإختبار** » في بعض الأحوال .

وقد جاء في شرح أحكام المادة 1792 من مجلة الأحكام العدلية العثمانية ، أنه لما كان القضاء ذا أهمية عُظمى فيجب على أولياء الأمر الذين لهم سلطة نصب القاضي أن يتفحّصوا الأهل للقضاء ويُنصبّوه ، وقد ورد عن النبي (ص) قوله : « مَن قلّد إنساناً عملاً وفي رعيّته من هو أَوْلى منه خان الله ورسوله وجماعة المسلمين » .

وجاء أيضاً في شرح المادة 1793 من ذات المجلة ، أنه إبتداءً من سنة 1331هجرية مُنِع توجيه القضاء لغير المأذونين من مدرسة القضاء ، لأنه ليس من اللائق تقليد القضاء للجاهل العدل والعالم غير العدل (119) .

وأما عن **حَيْدة ونزاهة القاضي في الإسلام** ، فالأمثلة عليها كثيرة وقد كان القاضي يرفض تدخّل الولاة وشهادة قادتهم ، كما أنه كان يرفض الشفاعة في القضاء ، وكان لا يقبل كتاباً إلاّ في مجلس القضاء .

وكان القاضي في آدابه الخاصة بحياته لا يبيع ولا يبتاع بنفسه ، ولا يذهب إلى ضيافة أحد الخصمين ، كما انه لا يُدخل أحد الخصمين إلى بيته ، ولا يُبدي رأيه فيما يُنظر أمامه (120) .

وكان يمتنع عن قبول **الهدايا** : وقد رُوي عن النبي أنه استعمل رجلاً من بني الأسد على الصدقة ، فلمّا قَدم قال : هذا لكم ، وهذا أُهدي لي . فقام النبي (ص) على المنبر وقال : ما بال العامل نبعثه على بعض أعمالنا فيقول : هذا لكم ، وهذا أُهدي لي ؟ أَلاَجَلَسَ في بيت أبيه أو أمه فينظر أَيُهدى إليه أم لا ؟ والذي نفسي بيده لا يأخذ أحد منها شيئاً إلاّ جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته .

وقد عقد البعض فصلاً خاصاً سمّاه « مهاداة قضاة الأحكام » جاء فيه : « وأمّا قضاة

---

(118) يُراجع في كل ذلك كتابنا السابق ص 42 ـ 48 .

(119) يُراجع في ذلك : كتابنا السابق ص 54 ـ 55

(120) يُراجع : كتابنا السابق ص 62 ـ 69

الأحكام ، فالهدايا في حقهم أغلظ مأثماً ، وأشد تحريماً ، لأنهم مندوبون لحفظ الحقوق على أهلها دون أخذها . . . وقد رُوِيَ عن النبي أنه قال : « لَعَن الله الراشي والمرتشي في الحكم » « فخصّ الحكم بالذِكر لإختصاصه بالتغليظ » (121) .

12 ـ (د) ـ سيادة الدولة الإسلامية :

سيادة الدولة ليست في الواقع إلّا صفة تنفرد بها السلطة السياسية فيها ، وهي تعني أن سلطة الدولة سلطة عليا لا يسمو عليها شيء ، ولا تخضع لأحد ، ولكن تسمو فوق الجميع وتفرض ذاتها على الجميع (122) .

وتقوم السيادة على مظهرين : الأول داخلي ، والآخر خارجي . والمظهر الداخلي لسيادة الدولة هو سلطانها على الأشخاص وسلطانها على إقليم الدولة . أمّا مظهرها الخارجي فهو حريّتها في إدارة شؤونها الخارجية ، وتحديد علاقاتها بسائر الدول الأخرى ، وحريتها في التعاقد معها ، وحقها في إعلان الحرب أو إلتزام موقف الحياد .

وللسيادة **أوصاف** تصدق عليها . فهي **واحدة** بمعنى أن ولاية الدولة في حدود إقليمها ولاية إنفرادية ومطلقة ، ولذا يتعيّن على الأفراد والدول الأخرى واجب إحترامها .

والسيادة **لا تقبل التجزئة** ، بمعنى أنه لا يُمكن تقسيمها في الدولة الواحدة . فالدولة ـ كالسفينة ـ لا يُمكن أن يقوم فيها أكثر من سلطة واحدة تُمارس السيادة فيها .

كما أن السيادة **لا تقبل التصرّف فيها** ، لأن الدولة التي تتنازل عن سيادتها تفقد ركناً من أركان قيامها ، وتنقضي شخصيتها القانونية .

وأخيراً ، فإن السيادة **لا تقبل التقادم المُكسِب** ولا التقادم **المُسْقِط** ، بمعنى أنها لا تُكتسب بمجرد مرور الزمن عليها ، ولا تسقط بالمدة الطويلة (123) .

والمسألة التي تُثير الإهتمام في موضوع السيادة هي معرفة مَنْ تكون له السيادة ، فلا يكفي القول أن الدولة هي صاحب السلطة ذات السيادة ، بل يلزم تحديد من هو الحاكم أو الصاحب الفعلي لهذه السلطة وما هو أساس خضوع المحكومين له وسلطته عليهم .

---

(121) يُراجع في ذلك كتابنا السابق ص 67 ـ 68

(122) الدكتور ثروت بدوي : النظم السياسية ص 40 ؛ قارن الدكتور عدنان نعمة : السيادة في التنظيم الدولي المعاصر ، بيروت 1978 ، ص 86 ـ 90

(123) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 124 ـ 126 ؛ الدكتور عدنان نعمة : ذات المرجع ، ص 90 ـ 92

فاذا كان الحكّام بشراً مثل المحكومين ، فلماذا تكون إرادتهم حرة تتحدّد بذاتها بينما إرادات المحكومين تخضع للحكّام وتتحدّد وفقاً لمشيئاتهم ؟ وبمعنى آخر كيف يُتصوّر وجود إرادتين من طبيعة بشرية واحدة لكنّها ليستا في درجة واحدة وأن احداهما تعلو على الأخرى ؟

للإجابة على هذا التساؤل طرح **الفقه الدستوري الوضعي** عدة نظريات تندرج ضمن فئتين : النظريات التيوقراطية ، والنظريات الديمقراطية (124) .

وتقوم **النظريات التيوقراطية** (أو نظريات المصدر الإلهي للسلطة) على أساس إلّهي ، بمعنى أن السلطة مصدرها الله يختار من يشاء لممارستها ، وما دام الحاكم يستمد سلطته من مصدر علوي ، فهو يسمو على الطبيعة البشرية ، وبالتالي تسمو إرادته على إرادة المحكومين ، إذ هو مُنفّذ للمشيئة الإلّهية . وقد استند إلى هذه الفكرة الملوك في أوروبا خلال القرن السادس عشر والقرن السابع عشر لتبرير سلطاتهم المطلقة وإختصاصهم غير المُقيّد .

على أن هذه الفكرة قد تطوّرت واتخذت ثلاث صور متتابعة :

1 ـ في الأصل كان الحاكم يُعدّ من **طبيعة إلّهية** . فهو لم يكن مختاراً من الإلّه ، بل كان الله نفسه . وقد قامت المدنيات القديمة عموماً ، في مصر وفي فارس وفي الهند وفي الصين ، على أساس هذه النظرية ، وكان الملوك والأباطرة يُنظر إليهم باعتبارهم آلهة . وقد وُجدت الفكرة كذلك عند الرومان الذين كانوا يُقدّسون الإمبراطور ويعدّونه إلّهاً .

2 ـ تطورّت النظرية مع ظهور المسيحية ، ولم يعد الحاكم إلّهاً أو من طبيعة إلّهية ، ولكنه يستمد سلطته من الله . فالحاكم إنسان يصطفيه الله ويودعه السلطة . وفي هذه المرحلة سُمّيت النظرية : « **نظرية الحق الإلّهي المباشر** » ، لأن الحاكم يستمد سلطته من الله مباشرة دون تدّخل إرادة أخرى في اختياره ، ومن ثمَّ فهو يحكم بمقتضى الحق الإلّهي المباشر .

ولقد تردّدت نظرية الحق الإلّهي المباشر على ألسنة الكثيرين من رجال الكنيسة واستند إليها الملوك والأباطرة في أوروبا حتى ما قبل الحرب العالمية الأولى ، وذلك من أجل تأييد سلطانهم المطلق وعدم مسؤوليتهم أمام أحد غير الله .

3 ـ وأخيراً قامت **نظرية الحق الإلّهي غير المباشر** ومقتضاها أن السلطة وان كان

(124) يُراجع بشأن هذه النظريات : الدكتور ثروت بدوي ، النظم السياسية ص 92 وما بعدها وص 44 ـ 47 ؛ والدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 50 ـ 53

مصدرها الله ، لكن الله لا يتدّخل مباشرة في اختيار الحاكم ، وإنّما يترك ذلك للشعب ليقوم به بتوجيه من الإرادة الإلّهية ، فيكون الحاكم قد اختير من الله لكن بطريقة غير مباشرة وعن طريق الشعب .

ولا شك أنّ النظريات التيوقراطية في صورتيها الأولى والثانية تُقيم السلطان المطلق للحكّام والملوك . أمّا الصورة الأخيرة فهي لا تتنافى مع النظم الديمقراطية ، وان كانت تسمح كذلك بالسلطان المطلق للحاكم [125] .

أما **النظريات الديمقراطية** ، فتدخل فيها **نظرية سيادة الأُمّة** التي تجعل السيادة للأمّة ، منظوراً إليها بحسبانها وحدة مستقلة عن الأفراد المكوّنين لها .

كما تدخل فيها كذلك **نظرية سيادة الشعب** التي تتفق مع النظرية السابقة في جعل السيادة ملكاً لجماعة الشعب ، ولكنها تختلف معها في عدم النظرة إلى هذه الجماعة كوحدة لا تقبل التجزئة ، بل ترى أن هذه السيادة مُجزّأة ومُقسّمة على أفراد الشعب بالتساوي .

هذا فيما خصّ تحديد صاحب السلطة في الفقه الدستوري ومعرفة أساس خضوع المحكومين للحكّام في الفقه الوضعي .

أما عن موقف **الفقه الإسلامي** من ذلك ، فيمكن تلمّس التوجّهات الحديثة التالية : [126] .

- فبالنسبة **لنظرية الطبيعة الإلّهية للحكّام** ، فانّ الإسلام يُحارب هذا التصوّر لأنه جاء ليُحطّم الوثنية ويقضي على الشرك بالله الواحد الأحد الفرد الصمد .

- وبالنسبة **لنظرية الحق الإلّهي المباشر** ، فانه يُوجد أثر لها عند بعض المفكرين المسلمين المعاصرين أمثال : الشيخ علي عبد الرّزّاق في كتابه « الإسلام وأصول الحكم »[127]

---

(125) الدكتور ثروت بدوي : المرجع السابق ص 95

(126) يُراجع في عرض وتفصيل هذه التوجّهات والآراء : الدكتور عبد الغني عبد الله ، المرجع السابق ، ص 56 ـ 64

(127) وكذلك عند العالم الإسلامي الباكستاني أبي الأعلى المودودي في رسالة له بعنوان : « نظرية الإسلام السياسية » ، لكنه يرى ان التيوقراطية الإسلامية لا تستبد بأمرها المشايخ ، بل هي في أيدي المسلمين جميعاً ، وهم الذين يتوّلون أمرها وشؤونها وفقاً لما ورد في كتاب الله وسنة رسوله ، ورأى تسمية النظام الإسلامي « التيوقراطية الديمقراطية » (يُراجع في ذلك : الدكتور عبد الغني عبد الله ، المرجع السابق ص 58 ـ 60)

ـ وبالنسبة لنظرية سيادة **الأُمّة** ، فإن جمهور الفقهاء المعاصرين يتجّه إلى إسناد السيادة في دولة الإسلام إلى هذه النظرية ، على أساس أن الخليفة يستمد سلطانه من الأمة وهي التي تختاره لهذا المقام .

وقد استدلّ البعض للقول بهذه النظرية ببعض الآيات والأحاديث التي تتوجّه بالخطاب في الأمور العامة إلى المؤمنين ، أي إلى الجماعة الإسلامية باعتبارها صاحبة الحق في تنفيذ الأوامر والرقابة على القائمين بها .

واستدلّ البعض الآخر بالآيات القرآنية التي تأمر بإطاعة أُولي الأمر الذين يُمثّلون الأُمّة ، وهم الحكّام والرؤساء والعلماء الذين يُرجع إليهم في الأمور العامة .

وعلى هذا الأساس يُعتبر الحاكم وكيلاً عن الأمة صاحبة السيادة ، وهو مؤتمن على تطبيق شرع الله من قرآن وسنّة ، وسلطته في ذلك غير مطلقة لأنها مُقيّدة بشرع الله الذي لا يجوز الخروج عليه ، وليس للحاكم أيضاً أن يستبدّ بالسلطة أو يهدر الحقوق والحريات الفردية .

ـ وفيما خصّ **نظرية سيادة الشعب** ، فقد إنتهى جانب من الفقه الإسلامي المعاصر إلى القول بأن : « السيادة في الدولة الإسلامية للشعب ، والشعب وحده هو الذي يملك السلطة العليا التي لا تفوقها ولا تعادلها قوة أخرى داخل الدولة . وهو وحده الذي يملك السلطة التأسيسية الأصيلة ، سلطة وضع الدستور ، وهو الذي يملك أن يُراقب الحكّام في السلطات الثلاث ، التنفيذية ، والتشريعية والقضائية » (128) . وذلك : « لأننا لو قلنا إن صاحب السيادة هو الله سبحانه وتعالى ، وأن الشعب كلّه ـ فرادى ومجتمعين ـ لا يملكون من هذه السيادة شيئاً ، لترتّب على ذلك أن أحداً من الحكّام لن يُؤدّي الحساب أمام الشعب ، وعلى الشعب أن يُعاني حتى تقوم الساعة فيؤدّي الجميع الحساب أمام الواحد القهّار . إنّ القول بذلك يصل بنا إلى نظريات حق الملوك الإلهي التي كانت أكبر سند من أسانيد الحكم المُطلق ، بكل ما أنزله من سحق للحرية وإستبداد للشعب » (129) .

هذا ، مع تأكيد هذا الجانب الفقهي على أن المسلمين لا يقدرون على تغيير شيء ممّا شرّع الله لهم ، لأنهم لا يستطيعوا أن يُخالفوا أوامر الرّحمن ونواهيه (130) .

---

(128) الدكتور مصطفى أبو زيد فهمي : النظرية العامة للدولة في الديمقراطية الغربية والماركسية والإسلام ص 312 ، منشأة المعارف بالاسكندرية 1985

(129و 130) الدكتور مصطفى فهمي : ذات المرجع ص 308 و 311

وأخيراً ، يرى البعض أن البحث في هذا الموضوع الدقيق لا يرتبط بالنظريات التيوقراطية أو الديمقراطية ، وإنما يجب أن ينطلق من **الوضع الخاص** الذي نشأت دولة الإسلام على أساسه ، وما يحكمها من مبادىء وأحكام ترجع إلى المُشرّع الأعلى في هذه الدولة الذي أنزل القرآن وأوحى إلى رسوله بشريعته التي تهدف إلى تحقيق الخير والسعادة للناس أجمعين (131) .

وهو يرى أن الذين يأخذون بالنظريات التيوقراطية ، وبالتحديد نظرية الحق الإلهي ، يغفلون ما قررّته أحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها من حقوق للأمّة الإسلامية في اختيار الخليفة أو الحاكم عن طريق البيْعة ، وحقها في مراقبته هو وولاته وعمّاله ، وحقها في محاسبته ومراجعته ، بل وإعلان التمرد عليه إذا ما أمر بمعصية من المعاصي ، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق .

وإذا قيل بأن السيادة لله بصفة مُطلقة ، فمعنى ذلك أن الأُمّة الإسلامية لا تستطيع أن تمارس أي سلطة في اختيار حكّامها أو مراقبتهم ، ولأصبح الحكم مُطلقاً دون أي مسؤولية ، ولحُرم الشعب من التعبير عن إرادته العامة ، ولُمنع من حق التشريع في الشؤون التفصيلية والطارئة التي لم تُعالجها الأحكام والمبادىء التي جاء بها القرآن والسُنّة ، ولَعجزت الأمّة عن مواجهة ما يستجدّ من أمور نتيجة التطور والتقدم الحضاري .

كذلك الشأن لو قيل بأن السيادة للأمّة أو للشعب بصفة مطلقة ، فإنّ ذلك يعني أن الشعب يملك السلطة المطلقة في وضع أحكام الدستور دون التقيّد بأحكام القرآن والسُنّة . وأنه يستطيع أن يُعبّر عن إرادته العامة بحرية مطلقة عن طريق ممثليه دون التقيّد بأي قيود ، كما أنه يستطيع أن يُشرّع ما يشاء من القوانين بصرف النظر عن إتفاقها أو مخالفتها لشرع الله .

ولذلك ، ولعدم توافق النظريات التيوقراطية أو الديمقراطية بصفة مطلقة مع طبيعة الإسلام وجوهره ، فإن هذا الرأي حدّد الوضع الخاص للسيادة في دولة الإسلام ، وذلك على النحو الآتي :

أ ـ إن الله سبحانه وتعالى هو صاحب السيادة الأعلى ، وهو الأمر والناهي ، وهو الواضع لأسس النظام الإسلامي ولقواعد الشريعة الإسلامية التي قامت عليها دولة الإسلام .

---

(131) الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 65 ـ 66

ب ـ تحكم الدولة الإسلامية بشريعة الله ، أي بما جاء في كتابه الكريم من أحكام ، وما أوحى به إلى رسوله (ص) .

ج ـ لا يملك أحد في الدولة الإسلامية سلطة تغيير شيء من شريعة الله . أمّا بالنسبة لسنّ القوانين والتشريعات التفصيلية لهذه الشريعة ، فإنّ الباب مفتوح أمام ممثلي الشعب مع التقيد بحدود هذه الشريعة .

د ـ يُختار رئيس الدولة الإسلامية أو الخليفة من بين أفراد الشعب المستجمعين للشروط المتفق عليها ، وذلك عن طريق البَيْعة من قبل أهل الحل والعقد أو الهيئة التي يختارها الشعب .

هـ ـ يخضع رئيس الدولة الإسلامية لأحكام الشرع الإسلامي ويُباشر وظائفه مراعياً هذه الأحكام ، وهو مسؤول أمام الشعب عن أعماله وتصرفاته ، فإن لم يراعِ حدودها فلا تجب طاعته .

و ـ يقوم الحكم الإسلامي على أسس العدل ، والشورى ، والمساواة [132] .

---

(132) الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 68 ـ 71 ؛ قارن : الدكتور عذنان نعمة : المرجع السابق 123 ـ 137 ؛ الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 106 ـ 119 و 126 ـ 137

الفصل الثاني

دعائم الدولة الإسلامية

13 ـ تعداد دعائم دولة الإسلام :

قام الإسلام في القرن السابع الميلادي على أساس أن يكون مجتمع المسلمين هو المجتمع الفاضل ، وقد انتشر دينه انتشاراً سريعاً لأن الإسلام عقيدة وعبادة ، حكم وسياسة وإدارة ، دين ونظام دولة .

والقرآن الكريم ، دستور الدولة الإسلامية ، لم يشأ أن يتعرّض في شؤون الدولة إلى الفروع والتفصيلات ، بل اكتفى بالنص على الدعائم الثابتة التي تصلح كأساس لكل دولة عادلة ، والتي لا تختلف فيها أمة عن أمة ولا شعب عن شعب .

وهذه الدعائم التي قامت عليها دولة الإسلام هي : العدل ، والشورى ، والمساواة ، والأخلاق .

والدعائم السابقة هي التي تتفق مع الضمير الإنساني في أرقى مستوياته ، لأنها تستمد قوتها من قواعد السلوك العام في ذلك المجتمع الفاضل ، الذي يقرر الحق لكل إنسان في أن يُساس بالعدل ، وأن تُعالج شؤونه العامة عن طريق الشورى ، وأن يتساوى مع الآخرين في الحقوق والواجبات ، وأن يقوم مجتمعه على الأخلاق والفضيلة .

من ذلك تبرز دعائم الدولة الإسلامية في المبادىء الآتية :

أ ـ إقامة العدل

ب ـ الأخذ بالشورى

ج ـ تحقيق المساواة
د ـ الإلتزام بالأخلاق
وستُبحث هذه الدعائم تباعاً ووفقاً للترتيب السابق .

14 ـ (أ) ـ إقامة العدل :

العدل في الإسلام مفخرة المفاخر ، فلا يوجد في جميع النظم الوضعية ما يُداني نظمه في الإسلام . فهو أساس الملك ، وبه قامت السماوات والأرض ، والله سبحانه وتعالى سمّى نفسه في كتابه العزيز : « الحَكَمُ العدل » .

ويأتي العدل في النظام الإسلامي في طليعة المبادىء الأساسية الراقية التي يقوم عليها ، ليس في مجال القضاء وفض النزاعات فحسب ، بل وفي كافات شؤون الدولة والحكم والإدارة والسياسة [1] .

فالعدل في الإسلام هو مبرر وجود جميع المؤسسات والأجهزة وأساس شرعية كافة القوانين والأحكام والقرارات ، وهو مقصود وغاية كل شيء يتحرّك في دولة ومجتمع الإسلام ، فلا شيء في هذا النظام إلّا وينطلق من العدل وينشد تحقيقه . إنه العلة في أي تشريع ، وأساس قيام أي حكم ، والغاية المبتغاة من إتخاذ أي قرار وتصرّف . بل إنه الشرع كلّه ، فحيث تظهر إماراته ويكشف عن وجهه يكون الدين والشرع .

وفي ذلك كتب الإمام ابن قيّم الجوزية يقول : « ومن له ذوق في الشريعة وإطلاع على كمالاتها وتضمّنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد ، ومجيئها بغاية العدل ، وأنه لا عدل فوق عدلها ، ولا مصلحة فوق ما تضمّنته من المصالح : تبيّن له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها ، وفرع من فروعها » [2] وأضاف أيضاً : « فإن الله سبحانه وتعالى أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقِسْط ، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات . فإن ظهرت إمارات العدل ، وأسْفَر وجهه بأي طريق كان : فثمَّ شرع الله ودينه . . . بل قد بيّن سبحانه بما شرعه من الطرق : أنّ مقصوده إقامة العدل بين عباده ، وقيام الناس

---

(1) الدكتور عبد الغني بسيوني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 155- 158 ؛ الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 135 ـ 137 ؛ الدكتور حسين الحاج حسن : النظم الإسلامية ص 45 ـ 46 ؛ الاستاذ ظافر القاسمي : نظام الحكم في الشريعة (الحياة الدستورية) ص 93 ـ 99 ؛ الشيخ جعفر السبحاني : معالم الحكومة الإسلامية ص 416 ـ 422 ؛ الدكتور عبد الوهاب كحيل : الأسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامي ص 209 ـ 212 ، عالم الكتب ببيروت 1985

(2) الإمام ابن قيّم الجوزية : الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص 4 ـ 5 ، تحقيق محمد الفقي ، دار الكتب العلمية بيروت .

بالقسط : فأي طرق استُخرج بها العدل والقسط فهي من الدين ، وليست مخالفة له » (3) .

وقد ورد في القرآن الكريم لفظا : العدل ، والقِسْط . وكان القِسْط بمعنى العدل في أغلب الأحيان .

والنص على العدل جاء مُطلقا غير مُقيّد بزمان أو مكان خاص أو بأفراد مُعيّنين ، كما انه جاء بصيغة الأمر لا على سبيل الإستحسان ، مثال ذلك قوله تعالى في سورة النحل : ﴿ إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان . . . ﴾ (الآية 90)

وفي خصوص الأمر بالعدل كمبدأ أساسي للحكم بين الناس ، جاء قوله تعالى في سورة النساء : ﴿ **إنّ الله يأمرُكم أن تُؤدّوا الأماناتِ إلى أهلها وإذا حَكَمْتُم بين الناس أن تحكُموا بالعدل** ﴾ (الآية58) .

والقرآن الكريم يأمر بإتباع العدل حتى مع الأعداء ، فلا يجب أن تكون البغضاء والكراهية لبعض الناس حائلاً دون معاملتهم بالعدل . يقول تعالى في سورة المائدة : ﴿ **يآ أيّها الذين آمنوا كونوا قوّامين لله شهداء بالقِسْط ، ولا يَجْرِمَنَّكم شَنَآن قوم - أي لا تحملنّكم عداوتكم لقوم - على ألاّ تَعْدِلوا ، اعْدِلوا هو أقرب للتقوى** ﴾ (الآية8) .

بل إنّه يأمر باتباع العدل حتى مع النفس ذاتها أو الوالدين والأقربين ، حيث يقول تعالى في سورة النساء : ﴿ **يآ أيُّها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقِسْط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين . . . فلا تَتَّبعوا الهوى أنْ تعدلوا** ﴾(الآية135) .

والعدل ليس مطلوباً فقط فيما خصّ الأعمال ، بل مأمور به أيضاً في الأقوال،ممَن تكون سلطاتهم بالقول لا بالعمل ، أو بهما معاً ، كالذين يتولّون السلطات العامة ، وكالمفتين ، والآمرين بالمعروف ، وأصحاب المذاهب، وذلك تطبيقاً لقوله تعالى في سورة الأنعام : ﴿ **وإذا قُلْتم فاعْدِلوا ولو كان ذا قُربى** ﴾(الآية152)

وقد كان من صلب مهام الرسول (ص) العدل بين الناس ، وذلك بنص القرآن الكريم في سورة الشورى إذ جاء فيه : ﴿ **وأُمِرتُ لأعْدِل بينكم** ﴾(الآية15) .

ولقد حفلت **السُنّة النبوية** بأوامر العدل والثناء على الحاكم العادل . من ذلك الأحاديث الشريفة التالية :

« سبعة يُظلُّهم الله في ظلّه يومَ لا ظلّ الاّ ظلّه : (أولهم) الإمام العادل »

---

(3) الإمام ابن قيّم الجوزية : ذات المرج ص 14 ـ 15 .

إنّ المُقْسِطين عند الله على منابر من نور ، عن يمين الرحمن عَزّ وجَلّ ، وكلتا يديه يمين ، الذين يَعدلون في حكمهم » .

« إنّ أحبّ الناس إلى الله يوم القيامة وأدناهم مجلساً إمام عادل » (4) .

« العدل حسن ، ولكنّه في الأمراء أحسن » (5) .

« عدل ساعة خير من عبادة سبعين سنة قيام ليلها وصيام نهارها »

« عمل الإمام العادل في رعيته يوماً واحداً أفضل من عبادة العابد في أهله مائة عام أو خمسين عاماً » (6)

وفي سيرة الخلفاء الراشدين أقوال رائعة عن العدل قلّ نظيرها . فأبو بكر في أول خطبة له يقول : « إنّ أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ له بحقه ، وأن أضعفكم عندي القوي حتى آخذ منه الحق » (7) . وكتب عمر إلى أحد عماله : « وأمّا العدل فلا رخصة فيه في قريب ولا بعيد ، ولا في شدة ولا رخاء ، والعدل ـ وانْ رُئِيَ ليّناً ـ فهو أقوى وأطفأ للجور ، وأقمع للباطل من الجور » (8) . وقد رُوِي عن الإمام علي قوله : « البغي آخر مدة الملوك » ، وقوله : « السلطان الفاضل هو الذي يُجري الفضائل ، ويجود بها لمن دونه ، ويرعاها من خاصته وعامته » ، وقوله أيضاً : « ينبغي لمن تولّى أمر قوم أن يبدأ بتقويم نفسه ، قبل أن يشرع في تقويم رعيته » .

وقد طبّق هؤلاء الخلفاء العدل حتى على أنفسهم . فقد رُوِي عن الخليفة عمر بن الخطّاب : أنه مرّ في السوق يوماً ، ومعه سوطه المعروف بالدِّرَّة ، فخفَقَ بها شخصاً يُدعى سلمة ، فأصاب طرف ثوبه ، وقال له : « أمِطْ عن الطريق » . ثم تفكرّ في الأمر بعد ذلك ، فتأكّد من قسوته على الرجل . لذا ، لمّا كان العام المقبل ، إسترضاه بإعطائه ستمائة درهم للإستعانة بها على أداء فريضة الحج . وقال له : « إنّها بالخفقة التي خَفَقْتك » . فقال سلمة : « يا أمير المؤمنين ، ماذكرتها » . فأجابه : « وأنا مانسيتها » .

وكذلك اشتهر الإمام علي بشدته في مراقبة الأسواق ، وتنفيذ العدالة في البيوعات ؛ مثاله ، ما رُوِيَ عنه من أنه مرَّ في سوق الكوفة وبيده الدِّرَّة ، فكان يقول : « يا معشر

(4) التاج الجامع لأحاديث الرسول ، للشيخ منصور علي ناصيف ، مجلد 3 ص 49 ـ 50 ، المكتبة الإسلامية 1962

(5) كما جاء عند الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 136 ـ 137

(6) هذه الأحاديث واردة عند الدكتور حسين الحاج حسن : النظم الإسلامية ص 46

(7) الدكتور صبحي المحمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 27

(8) الاستاذ ظافر القاسمي : المرجع السابق ص 98 ـ 99

التجّار ، خذوا الحق وأعطوا الحق ، تسلموا »

وقد كان الخليفة عمر بن عبد العزيز يهدف دائماً الى العدل المثالي ، ويتابع التحري عنه لأجل تطبيقه . فقد سأل مرة محمد بن كعب عن معنى العدل . فأجابه : « سألت عن أمرجسيم :كُنْ لصغير الناس أباً ، ولكبيرهم إبناً ، وللمثل منهم أخاً ، وللنساء كذلك . وعاقب الناس على قدر ذنوبهم » . وكان يقول : « إني وجدت كثيراً ممن كان قبلي من الولاة ، غرّ الناس بسلطانه وقدرته ، وآثر بأمواله أتباعه وأهله ورهطه وخاصته . فلمّا وُلّيت أتوني بذلك ، فلم يسعني إلاّ الرد على الضعيف من القوي ، وعلى الدنيء من الشريف » (9) .

ولقد أعلى العلماء المسلمون من شأن العدل كثيراً . فقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « إنّ الناس لم يتنازعوا في أن عاقبة الظلم وخيمة ، وعاقبة العدل كريمة . ولهذا يُروى : « أنّ الله ينصر الدولة العادلة وإنْ كانت كافرة ، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة » . وقال أيضاً : « العدل نظام كل شيء : فإذا أُقيم أمر الدنيابعدل قامت ،وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خَلاف . ومتى لم تَقُم بعدل لم تَقُم ، وإنْ كان لصاحبها من الإيمان ما يُجزى به في الآخرة » (10)

15 ـ (ب) ـ الأخذ بالشورى :

تحتل الشورى مكان الصدارة في عداد المبادىء التي جاء بها الإسلام وأرسى عليها دعائم دولته (11) ، فأوجب الأخذ بها في كافة الشؤون العامة للدولة من إختيار الخليفة وممثلي الأمة ، وإنشاء وتنظيم الدواوين والمؤسسات العامة ، وتسيير الأمور العامة العائدة لقضايا السياسة والحكم والإدارة .

ولقد أقرّها الإسلام قبل أربعة عشر قرناً من ظهور الديمقراطية الغربية ونظرياتها (12) . وبلغ من تعظيمه لأمر الشورى أن جاءت سورة كاملة في القرآن الكريم

---

(9) الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 136 ـ 137 و 78 ـ 79

(10) الاستاذ ظافر القاسمي : الحياة الدستورية ص 99 ، المرجع السابق .

(11) الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 91 ـ 96 ؛ الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 115 ـ 154 ؛ الدكتور القطب محمد طبلية : الفكر السياسي في الإسلام ص 788 ـ 789 ، بحث منشور في مجلة القانون والإقتصاد لعام 1963 عدد 3 ؛ الدكتور محمد رأفت عثمان : الحقوق والواجبات . . . في الإسلام ص 51 ـ 55 ؛ الرائد محمد مهنّا العلي : الإدارة في الإسلام ص 115 ـ 118 ؛ الاستاذ ظافر القاسمي : الحياة الدستورية ص 63 ـ 83 .

(12) الدكتور ادمون رباط : الوسيط في القانون الدستوري العام جزء 1 ص 14 ، دار العلم للملايين ببيروت

تحمل اسم الشورى ، ممّا يدل على المكانة السامية التي تتبوأها في النظام الإسلامي .

وقد اتفق المسلمون على أن الأخذ بالشورى ، فيما لم يرد فيه نص من قرآن أو سُنّة ، أساس تشريعي دائـم لا يجـوز إهماله . أمّا ما يثبت فيه ورود نص من الكتاب أو حديث في السنة ، فلا شأن للشورى فيه [13] .

ولقد ورد الأمر بالشورى في سورة الشورى في قوله تعالى : ﴿ **والذين استجابوا لربّهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم** ﴾ (الآية 38) ، وكذلك في سورة آل عمران في قوله تعالى : ﴿ **وشاوِرْهم في الأمر** ﴾(الآية159)

وقد كان النبي (ص) (وهو لا ينطق عن الهوى كما قال فيه ربّه في الآيتين 4,3 من سورة النجم) يُشاور أصحابه في أمر الجهاد ، وأمر العدو ، وتخيّر المواقع الإستراتيجية في ساحات الحرب . وقد رُوِي عن أبي هريرة قوله : « ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله » [15] .

وكان الرسول (ص) يحثّ على الأخذ بالشورى في كثير من الأحاديث النبوية منها : « المستشار مؤتمن . ما ندم من استشار . ولا خـاب من استخار » و« مـا شقي قط عبد بمشورة ، وما سعد بإستغناء رأي » . ورُوِي أنه لمّا نزل قوله تعـالى : ﴿ **وشاورهم في الأمر** ﴾ قال الرسول (ص) : « أَما إنّ الله ورسوله لغنيّان عنها ، ولكن جعلها الله رحمة لأمتي ، فمن إستشار منهم لم يعدم رشداً ، ومن تركها لم يعدم غيّا » [16] .

ورَوَى الإمام علي عن النبي (ص) أنه لمّا سُئِل عن العزم ، قال : « (هو) مشاورة أهل الرأي ، ثم اتّباعهم » .

وقد إتبّع الخلفاء الراشدون هذا النهج المحمدي الرفيع ، فكانوا يتشاورون في الأمور الهامة التي تُعرض لهم . وأول ما تشاوروا فيه مسألة الخلافة ، ثم مسـألة المـرتدّين عن الإسلام ، ومسائل الحرب . وكذلك تشاوروا في فروع الفقه ، كعقوبة شرب الخمر ، وإرث الجد ، وما شاكل ذلك من القضايا [17] .

وكان الخليفة أبو بكر إذا جاءه الخصوم يقضي بكتاب الله ، فإن لم يجد نصاً قضى

---

(13) الدكتور محمد سعيد البوطي : فقه السيرة ص 117 (مرجع وارد عند الدكتور عبد الغني عبد الله ص 117 بالهامش) .

(15) الدكتور القطب محمد طبلية : البحث السابق ص 788

(16) الدكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 53

(17) الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 92

بسنة رسوله ، فإن لم يجد سأل المسلمين علّ فيهم من يذكر عن رسول الله قضاء في ذلك ، فإن أعياه هذا جَمَعَ رؤوس الناس وخيارهم ، واستشارهم وقضى بما أجمعوا عليه .

وكان الخليفة عمر بن الخطّاب ، بوجه خاص ، يعتمد على الإمام علي في مشاورته ، وكان يقول : « لولا علي لهلك عمر » .

ولقد طبّق عمر مبدأ الشورى في حوادث كثيرة ، منها الحادثة التالية التي أسفر عنها إنشاء الدواوين ، فقد رُوِي : « أنه لما كثر المال الذي يصل إلى المدينة بعد توالي الفتوحات ، استشار عمر الناس فيها يرون . فقال له علي : تُقسِّم كل سنة ما إجتمع إليك من مال ولا تمسك منه شيئاً . وقال عثمان : أرى مالاً كثيراً يسع الناس وإن لم يُحصوا حتى يُعرف من أخذ ممّن لم يأخذ ، خشيت أن يلتبس الأمر . فقال الوليد بن هشام بن المغيرة : يا أمير المؤمنين قد جئتُ الشام فرأيتُ ملوكها قد دَوَّنوا ديواناً ، وجَندّوا جنوداً ، فَدوِّن ديواناً ، وجَنِّد جنوداً فأخذ برأيه » [18] .

وكذلك ، نوّه الإمام علي بالمشاورة ، فقال : « من استّبد برأيه هلك ، ومن شاور الرجال شاورها بعقولها . والإستشارة عين الهداية » [19] .

وأمّا بخصوص **أهل الشورى** الذين يجب الرجوع إليهم وإستشارتهم ، لمعرفة رأيهم في الأمور العامة ، فلقد تطوّر مفهوم هؤلاء تطوراً كبيراً منذ عهد الرسول (ص) حتى اليوم [20] .

فقد كان نطاق أهل الشورى في عهد الرسول (ص) مقصوراً على كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار والسابقين في الدخول إلى الإسلام ، الذين نشروا دعوته ورفعوا رايته ، وأصحاب التضحيات والخدمات العامة ، والمتفقهّين في الدين .

واتسعت دائرة أهل الشورى في عهد الخلفاء الراشدين ، وأصبح أهل الحل والعقد أو أهل الإختيار الذين يقومون بإختيار الخليفة هم أهل الشورى .

وفي مرحلة لاحقة تمّ تحديد أهل الشورى على أساس أنهم طائفتان : العلماء والأمراء .

واتسعت الدائرة بعد ذلك لتشمل كبار العلماء ، والقضاة ، ورؤساء الجند ، وسائر الزعماء والأعيان الذين يُرجع إليهم في الحاجات والمصالح العامة .

---

(18) الدكتور عبد الغني عبد الله : المرجع السابق ص 125

(19) الدكتور صبحي محمصاني : المرجع السابق ص 93

(20) يُراجع في هذا التطوّر : الدكتور عبد الغني عبد الله ص 136 ـ 145

وتلى ذلك اعتبار أن الذين ترضى عنهم الأمّة ، وتثق فيهم ، وتفوّضهم في تدبير شؤونها العامة هم أهل الشورى ، وهذا ينطبق حالياً على أعضاء الهيئات والمجالس النيابية المعاصرة .

وأخيراً ، انتهى أكثر الآراء تقدّماً وديمقراطية إلى أن نطاق الشورى يشمل جميع المواطنين في الدولة بلا استثناء ، وأنه لا يصح تحديد دائرة الشورى في نطاق أضيق من ذلك .

وهذا يعني عدم الإكتفاء إسلامياً بالديمقراطية النيابية ، واعتبار ممثلي الأمة في المجالس النيابية هم أهل الشورى ، وإنما يجب الرجوع إلى جميع مواطني الدولة بلا استثناء لإستشارتهم ، وهذا لا يتأتى إلّا بالأخذ بالإستفتاء الشعبي .

هذا ويختلف أهل الشورى بالمعنى السابق تحديده ، عن أهل الإختصاص والخبرة ، أو أهل الشورى الخاصة ، الذين يُؤخذ رأيهم ويُرجع إليهم في الإختصاصات الدينية ، والعلمية ، والفقهية ، والطبية ، والهندسية ، لمعرفة الرأي الإختصاصي في المسألة (21) .

وهنا لا بّد من الإشارة إلى وجود أوجه التقاء بين الديمقراطية والشورى ، وكذلك وجود تمايز للأخيرة على الأولى (22) .

وعن **أوجه الإلتقاء بين الديمقراطية الغربية والشورى الإسلامية** نجد الآتي :

1ـ تتطلّب الديمقراطية في صورتها المباشرة ممارسة الشعب للسلطة بنفسه مباشرة ، وتتطلب في صورتها النيابية عرض الشؤون العامة على ممثلي الشعب في المجلس النيابي لمناقشتها وإقرار القوانين بشأنها ، وتستلزم في صورتها شبه المباشرة أخذ رأي الشعب في الشؤون العامة المصيرية وذلك عن طريق الإستفتاء الشعبي وغيره .

وكذلك الحال في النظام الإسلامي ، حيث يَعتبر الرأي الراجح في الفقه أن الشورى واجب مفروض على الحاكم يجب عليه العمل بها في الشؤون العامة المتصلة بمصالح الأمّة ، وإلّا كان آثماً مخالفاً للشرع إذا أهمل تطبيقها .

2 ـ تكفل الديمقراطية حق إبداء الرأي ومناقشة الشؤون العامة للجميع ، وتقوم صورتها النيابية على أساس وجود أكثرية تمارس السلطة وأقلية معارضة .

وكذلك الشأن في النظام الإسلامي ، حيث يتّجه الرأي الراجح إلى إلزامية العمل بنتيجة الشورى ، والنزول عند الرأي الذي أجمع عليه أهل الشورى أو قالت به غالبيتهم .

---

(21) الدكتور عبد الغني عبد الله : المرجع السابق ص 144 ـ 145

(22) يُراجع في ذلك : الدكتور عبد الغني عبد الله ص 148 ـ 151

ويعني ذلك أن تطبيق مبدأ الشورى في الدولة الإسلامية لا يَحْرم الأقلية من إبداء رأيها في شؤونها العامة أثناء المشاورة ، وإن كان يأخذ في النهاية بالرأي الذي إستقرت عليه الأكثرية .

3 ـ إنتهت الديمقراطية في تطوّرها إلى عدم الإكتفاء بالأخذ بصورتها النيابية فحسب ، وضرورة الإلتجاء كذلك إلى صورتها شبه المباشرة التي تستفتي الشعب في قضاياه المصيرية .

وكذلك الأمر في النظام الإسلامي ، حيث تطّور مفهوم أهل الشورى بحيث لم يعد يقتصر على أعضاء مجالس الشورى (أو المجالس النيابية) بل اتسع ليشمل جميع مواطني الدولة بدون أي استثناء وخاصة عند المشاورة حول المسائل الهامة .

وأمّا عن أوجه تمايز الشورى الإسلامية على الديمقراطية الغربية فيتضح الآتي :

أن الديمقراطية في الدول التي تأخذ بها هي نظام للحكم فقط ، يهدف إلى إقامة سلطة يكون الشعب هو الممارس لها ، ودون أن يَأخذ بالإعتبار أي أسس دينية أو مبادىء خلقية .

أمّا الشورى في الدولة الإسلامية ، فإنها وإن كانت تهدف ـ بصفة أساسية ـ إلى إقامة نظام للحكم يحظى برضاء الأمة ، إلاّ أنها تُعتبر بذات الوقت مبدأ أساسياً من أسس الدولة الإسلامية ومنهاجاً عاماً يجب اتباعه في كافة الشؤون العامة .

ولهذا ، فإن الشورى في الدولة الإسلامية تستند إلى أسس دينية مقدّسة ومبادىء أخلاقية فاضلة تنبع من الإسلام كدين فضلاً عن كونه نظاماً ، وحيث بُعِث رسوله (ص) ليتمّم مكارم الأخلاق [23] .

وأخيراً ، لابّد من الإشارة إلى أن الإسلام لم يحدّد طريقة معيّنة للشورى لا يصح سواها ، وإنّما ترك ذلك للمسلمين أنفسهم يختارون ما يتناسب مع ظروفهم وعصرهم وواقع حالهم ، وذلك لأن الإسلام لصلوحه لكل زمان ومكان لا يفرض على الناس في أمثال هذه الجزئيات التي تختلف فيها وجوه المصلحة من عصر إلى عصر ، لا يفرض عليهم شكلاً معيناً لا يتعدّونه ، بل يُقرر لهم الأصل العام في أمثال هذا الأمر ، ويترك لهم لتحقيق ذلك حرية الإختيار للصورة الملائمة لهم [24] . ويتجلّى ذلك مثلاً في إقرار الإسلام لمبدأ العدل ، فلم يحدد للمسلمين شكلاً معيناً لنظام القضاء الذي يُقيم العدل ، بل أوجب

---

(23) الدكتور عبد الغني عبد الله المرجع السابق ص 151 .

(24) الدكتور القطب محمد طبلية : البحث السابق ص 789

عليهم إقامة العدل على أي صورة كان القضاء ، ما دام الغرض المنشود قد تحقّق وهو إقامة العدل بين الناس . فالقرآن الكريم والأحاديث النبوية يوجبان إقامة العدل ، ولكن هل يكون ذلك عن طريق تخصيص قضاة للقضايا الجزائية ، وآخرين للقضايا المدنية ، وغيرهم لقضايا أخرى ؛ أم يكون ذلك بغير هذا التخصيص ؟ الأمر في ذلك متروك إلى الأمة ، تختار ما تراه مناسباً لها ما دام أمر الشارع في النهاية متحققاً .

والمعروف أن البيئة الإسلامية الأولى كانت بيئة بسيطة تسير الأمور فيها بلا تعقيد ، فكان يناسبها بلا شك قيام نظام يخلو هو الآخر من أي تعقيد في أي شكل من أشكال التطبيق ، فاذا ما تطّورت هذه البيئة مع الظروف الجديدة والطارئة ، فللناس الأخذ بالنظام الذي يتمشى مع هذه الظروف ، شرط أن يكون الإطار العام لهذا النظام إسلامياً حقيقةً ، لا تشوبه شائبة تمسّ صفاءه وسمو غرضه [25] .

16 - (ج) - تحقيق المساواة :

يُعتبر مبدأ المساواة في الوقت الحاضر حجر الزاوية في كل تنظيم ديمقراطي ، فهو من الديمقراطية بمنزلة الروح من الجسد ، بدونه ينتفي معنى الديمقراطية ، وينهار كل مدلول للحرية الشخصية .

ويعني هذا المبدأ أن الأفراد متساوون في الحقوق والواجبات العامة ، فلا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة .

ويتخذ مبدأ المساواة في التطبيق أربع صور : 1 - المساواة أمام القانون : ويعني ذلك أن جميع المواطنين يُكوّنون طائفة واحدة بلا تمييز لأحدهم على آخر في تطبيق القانون . 2 - المساواة أمام القضاء : ويُقصد بذلك عدم إختلاف المحاكم التي تفصل بالمنازعات باختلاف الوضع الإجتماعي لأشخاص المتقاضين . 3 - المساواة أمام وظائف الدولة : ومقتضى ذلك أن يتساوى جميع المواطنين في تولّي الوظائف العامة وأن يُعاملوا ذات المعاملة لجهة شروط التوظيف . 4 - المساواة في الواجبات والتكاليف العامة : فإذا كان من مقتضى المساواة إنتفاع الأفراد بالحقوق ، فمن الطبيعي أن يتقرر في مقابل ذلك المساواة في تحمل الواجبات والتكاليف العامة : كالمساهمة في أداء الضرائب والخدمة العسكرية [26] .

هذا بإيجاز مفهوم النظم الوضعية الديمقراطية لمبدأ المساواة الذي لم تعرفه إلاّ في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر .

---

(25) الدكتور محمد رأفت عثمان : الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام ص 54

(26) الدكتور ثروت بدوي : النظم السياسية ص 402 - 407

وإذا كان الإسلام ـ كما سيأتي ـ قد عرف مبدأ المساواة بأجلى صوره من أربعة عشر قرناً ، فيكون قد سبق النظم الوضعية في تقرير المساواة بإثني عشر قرناً ، وتكون تلك النظم لم تأتِ بجديد حين قررت ذلك ، وإنّما سارت في أثر الإسلام واهتدت بهداه .

فالإسلام اعتبر المساواة في الحقوق والواجبات حقاً طبيعياً للأفراد تقرّر بمقتضى الفطرة الإنسانية ، وذلك عملاً بقوله تعالى في سورة الحجرات : ﴿ **يآ أيّها الناس إنّا خلقناكم من ذَكَر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾ (الآية 13) ، وإقتداءً بالسُنّة النبوية القائلة : « الناس أمام الحق سواء » [27] و« الناس سواسية كأسنان المشط » .

وكذلك إعتبر الإسلام البشر جميعاً يستحقون الإحترام والتكريم إنطلاقاً من قوله تعالى في سورة الإسراء : ﴿ **ولقد كرّمنا بني آدم . . . وفضّلناهم على كثير ممّن خلقنا (الآية70)**

وقد طبّق الإسلام مبدأ المساواة في كافة المجالات [28] ، فأخذ به في أحكام العبادات ، كما عمل به في المعاملات القانونية سواء بسواء . ففي شعائر العبادات ، تقرّرت الفرائض والواجبات الدينية على جميع المؤمنين ، من دون تفريق بين مواطن وأجنبي ، أو بين رجل وامرأة ، أو بين أسود وأبيض . ولذلك يقف المسلمون جنباً إلى جنب في الصلاة في المساجد وفي مناسك الحج ، الغني بقرب الفقير ، والعربي بقرب الأجنبي ، والحاكم بقرب المواطن من دون أي تمايز بينهم على الإطلاق .

وكذلك طبّق الإسلام مبدأ المساواة في المعاملات القانونية ، فأخذ به بإقرار المساواة أمام القانون وأمام القضاء . فالناس جميعاً متساوون بنظر القانون في الحقوق والواجبات ، ويخضعون لذات الحماية القانونية ولذات التنظيم القضائي . كما أنه أخذ بمبدأ المساواة في مجال وظائف الدولة والتكاليف والواجبات العامة ، فقضى بذلك على كل أنواع التفرقة بين

(27) الشيخ جعفر السبحاني : معالم الحكومة الإسلامية ص 409

(28) يُراجع في مبدأ المساواة في الإسلام بالتفصيل : الدكتور صبحي محمصاني : أركان حقوق الإنسان ص 260 ـ 267 ، وتراث الخلفاء الراشدين ص 98 ـ 102 الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 71 ؛ الدكتور حسين الحاج حسن : النظم الإسلامية ص46 ـ 50 ؛ الاستاذ ظافر القاسمي : الحياة الدستوريةص ص 84 ـ 92 ؛ الدكتور عبد الوهاب كحيل : الأسس للاعلام الإسلامي ص 200 ـ 205 ؛ الدكتور محمد رأفت عثمان : الحقوق والواجبات في الإسلام ص 47 وما بعدها ؛ الاستاذ عمر أحمد الفرجاني : أصول العلاقات الدولية في الإسلام ص 51 ـ 55 الشيخ جعفر السبحاني : المرجع السابق 409 ـ 416 ؛ الاستاذ عبد القادر عودة : التشريع الجنائي الإسلامي جـ 1 ص 25 ـ 29 و 329 ـ 340 ، مؤسسة الرسالة ببيروت 1984 ؛ الدكتور عدنان الخالدي : شذرات من النظم الإسلامية ص 26

الناس ، فلا تمييز بينهم بسبب الدين أو النسب أو اللون أو العِرق أو اللغة أو الجنسية [29] .

وقبل إستعراض صور المساواة في الإسلام ، لابّد من إلقاء نظرة تاريخية عن الأمم التي سبقت الإسلام أو عاصرته ، حتى يتّضح الفرق الشاسع بين حال التفاضل والتمييز بين الناس عند تلك الأمم ، وبين ما أتي به الإسلام من مبادىء عادلة وقواعد مثالية تَمحَت الفواصل بين البشر ، وساوت بينهم جميعاً أمام القانون الإسلامي .

فالاسرائيليون ، كانوا ولا يزالوا يعتقدون أنهم شعب الله المختار ، وأنه يحق لهم ما لا يحق لغيرهم من أفراد بني الإنسان ، الذين ينظرون إليهم باعتبار أنهم نوع وضيع منحط ، عن أفراد الشعب اليهودي ، وقد استباحوا لأنفسهم أن يغشّوا غير اليهودي ، في الوقت الذي يُحرُمون أن يغُشّ اليهودي يهودياً مثله ، لأنّ غير اليهودي لم يُخلق إلاّ ليكون رقيقاً وخادماً لليهودي . وتنص تعاليمهم على أن اليهودي يجب أن يُنصف اليهودي من أبناء جنسه إذا فُرض وتخاصم عنده مع غير يهودي ، سواء أكان إنصافه لليهودي بحق أم بغير حق [30] .

وكانت **شريعة روما** ، المطبّقة وقت ظهور الإسلام في الشام ومصر وشمال أفريقيا ، تُقسّم الناس إلى أحرار ، وغير أحرار . فالأحرار كانوا طبقتين : الأحرار الأصلاّء وهم الرومانيون ، وغير الأصلاّء وهم اللاتين . أمّا غير الأحرار ، فكانوا أربعة فئات : الأرقّاء ، والمعتقون ، وأنصاف الأحرار ، وأقنان الأرض من الفلاّحين . وكان الأحرار الأصلاّء هم وحدهم الذين يتمتّعون بالحقوق السياسية والوطنية الرومانية ، كحق التصويت في المجالس والترشيح للوظائف الكبرى والزواج والإتجار وفقاً لهذه الحقوق مع حق الإدعاء بواسطة الدعاوى .

وأمّا غير الأحرار ، فكانوا محرومين من هذه الحقوق . وكانت نظرتهم إلى الإرقاء على أنهم أشياء يخضعون للسلطان المطلق لسيدهم كالأشياء ، حتى أنه يملك حق الحياة والموت على أرقائه [31] .

وفي **فارس** التي شاطرت الرومان في حكم العالم ، كان ملوكهم من الأكاسرة يدعّون أنه يجري في عروقهم دم آلهي ، وكان الفرس ينظرون إليهم كآلهة ويرونهم فوق القانون وفوق البشر ، لا يجري اسمهم على لسانهم ، ولا يجلس أحد في مجلسهم ، وليس للناس قِبَلهم إلاّ السمع والطاعة . وكذلك كان إعتقادهم في البيوتات الروحية والأشراف من

---

(29) الدكتور صبحي محمصاني : أركان حقوق الإنسان ص 261 ـ 262

(30) الدكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 39 ـ 40

(31) الدكتور معروف الدواليبي : الوجيز في الحقوق الرومانية وتاريخها ، الجزء الأول ص 99 ـ 104

قومهم ، فيرونهم فوق مستوى الناس ، ويعطوهم سلطة لا حدّ لها ، ويخضعون لهم خضوعاً كاملاً .

وكان ملوك فارس لا يُوَلّون وضيعاً في وظيفة ، ويُقسّمون العامة طبقات متميزة عن بعضها تميّزاً واضحاً ، ويطلبون من كل واحد أن يقتنع بمركزه فلا يستشرف لما فوقه .

وكان في هذا التفاوت بين طبقات الأمّة إمتهان للإنسانية يظهر جليّا في مجالس الأمراء والأشراف ، حيث يقوم الناس على رؤوس الأمراء كأنهم جماد لا حراك بهم ويجلسون مزجر الكلب ، وقد أكبر ذلك « المغيرة » رسول المسلمين إلى فارس وأنكره ، إذْ وجد أهل فارس في زيّهم وعليهم التيجان والثياب المنسوجة بالذهب ، وبُسطهم على غلوة ، ولا يصل الشخص إلى ملكهم حتى يمشي عليها . فأقبل الصحابي المسلم حتى جلس معه على سريره ووسادته ، فوثبوا عليه وأنزلوه ، فقال : كانت تبلغنا عنكم الأحلام ولا أرى قوماً أسْفه منكم ، إنّا معشر العرب سواء لا يستعبد بعضنا بعضاً ، فظننت أنكم تواسون قومكم كما نتواسى . . . اليوم علمت أن أمركم مضمحل ، وأنكم مغلوبون ، وأنّ ملكاً لا يقوم على هذه السيرة ولا على هذه العقول [32] .

وفي جزيرة العرب ، التي ظهر فيها الإسلام ، كان العرب في الجاهلية يتألفون من طبقتين : الطبقة العليا وتضم الملوك والأشراف ، والطبقة الدنيا وتضم العبيد والإماء والرعاة والخدم وغيرهم .

ويتربّع على العرش الملوك ، وهم قمة الطبقة العليا ، وكانوا يحكمون وفق هواهم ، وحكمهم في ذلك مبرم لا يقبل الإستئناف أو التعديل . وقد وصفهم الرواة بالظالمين الطغاة والأنانيين الذين همّهم الملذات فقط . وكان عُرْفهم أن الشريف لا يُقتل إلّا بالشريف ، وجعلوا ديّة الملوك أغلى الديات سعراً ، يليها رتبة ديّة الأشراف ، ثم ديّة السُوْقة .

ويأتي في أدنى الطبقة الدنيا العبيد ، وكان منهم قوم كانوا أحراراً وعندما عجزوا عن إيفاء ديونهم بيعوا رقيقاً . وقد يُحسب العبيد في جملة مهر العرائس ، أو يدخلوا الرق بالمقامرة عليهم ، وكان يوجد إلى جانبهم قبائل مستذلّة بكاملها كهوازن ، فضلاً عن وجود الرعاة الذين يعملون في رعاية الماشية [33] .

وكان العرب في الجاهلية يعتبرون أنفسهم شعباً متميّزاً عن الأعاجم لا يرقى غيرهم

---

(32) العالم الهندي أبو الحسن علي الحسني النّدوي : كتابة « ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين » ص 56 ـ 62 ، الاتحاد الإسلامي العالمي في الكويت 1978

(33) الدكتور حسين الحاج حسن : حضارة العرب في عصر الجاهلية ص 119 ـ 123 ، المؤسسة الجامعية للدراسات (مجد) ببيروت 1984

إلى مستواهم ، وقد ظهر أثر ذلك عندهم في ناحية المصاهرة ، فكان العربي يرفض أن يُصاهر غير العربي ولو كان من أكابر الأعاجم . وقد تسبّب رفض أحد رجال العرب في تزويج إبنته من كسرى ملك الفرس في إشتعال حرب بين العرب والفرس إنتهت بإنتصار العرب . وتتلخص هذه الحادثة في أنّ كسرى أبرويز (أحد ملوك الفرس) رغب في أن يصاهر أحد كبار العرب وهو النعمان بن المنذر (وكان أحد الولاة الخاضعين له) ، فتقدّم لخطبة بنته وكانت تدعى « حرقة » ، فما كان من النعمان إلاّ أن رفض خطبة الملك لابنته ، ولم يتردّد في إعلان ذلك له . فاغتاظ ملك الفرس من هذا الرفض ، واستدعاه لعنده ، ثم قام بقتله بطرحه تحت أقدام الفِيَلة .

واعتقد كِسرى أن ما فعله سيُخيف العرب ، فأرسل من جديد يطلب تزويجه ابنة النعمان من الشخص الذي تولّى رعايتها ويُدعى « هانيء بن قبيطة » ، فردّ على كسرى بالرفض . عندئذ أرسل كسرى قواته لتأديب الشعب الذي تكبّر على ملك الفرس فضنّ بإحدى بناته لتكون زوجة له ، فاستنصر هانيء بمعظم قبائل العرب فلبّوا النداء ، ونشبت الحرب بين الفريقين حيث انتهت بإنتصار العرب على الفُرس في معركة « ذي قار » (34) .

تلك حال التفاضل والتمييز بين الناس لدى الأمم والشعوب التي سبقت الإسلام ، أو عاصرته .

أمّا في مجتمع الإسلام ، فإن البشر أصلهم واحد ، وقد خلقهم الله من هذا الأصل ، فليس فيه ما يدعو لأن يتعالى بعضهم على بعض ، أو يتفاخر بالفوارق بينهم ، فجميع الناس أمامه متساوون في الحقوق والواجبات.هذا ، وقد اتخذ مبدأ المساواة في الإسلام الصور ذاتها المعروفة في النظم الديمقراطية المعاصرة ، أي المساواة أمام القانون ، وأمام القضاء ، وأمام الوظائف العامة ، والتكاليف والواجبات العامة . وهذه مأثرة علمية انفرد بها النظام الإسلامي في حقل الحقوق بين الشرائع والأنظمة القديمة والوسطى ، وعلى هذا الأساس يستأهل أن يُعتبر مصدراً من مصادر القانون الدستوري الحديث (35) .

وفيما يلي توضيح لصور المساواة في الإسلام :

(1) ـ المساواة أمام القانون الإسلامي :

فرض الإسلام قاعدة المساواة بين جميع الأفراد أمام القانون ، فلا تمييز بنظره بين

---

(34) الدكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 41 ـ 42 ؛ الدكتور عبد الوهاب كحيل : المرجع السابق ص 202 ـ 203

(35) الدكتور عدنان نعمة : السيادة في ضوء التنظيم الدولي المعاصر ص 133

حاكم ومحكوم ، ولا بين رجل وامرأة ، ولا بين صاحب نفوذ وآخر عادي . فالجميع أمام أحكام القانون سواسية لا فرق بينهم ولا تفاوت ولا تفاضل (36) .

وقد علّم النبي (ص) أصحابه وأمته المساواة أمام القانون في حياته ، فضرب المثال بنفسه حيث لم يميّز نفسه بشيء على أصحابه . فعلى الرغم من أنه بإقرار الجميع كان أعظم البشر ، فقد اعتبر نفسه مجرد فرد عادي من أفراد المجتمع البشري كما أمره ربه تعالى في سورة فُصِّلت : ﴿ قُلْ إنّما أنا بشر مثلكم ﴾(الآية6)

كما أنه حرص (ص) على ألاّ تكون المساواة القانونية موضوعاً للعظات اللفظية فحسب ، بل قام وطبّقها على وقائع الحياة . فعندما شعر (ص) بدنو أجله وهو مريض ، اعتلى المنبر مُبيّناً المساواة التي ينشدها قائلاً : « أيّها الناس من كنتُ قد جلدتُ له ظهراً فهذا ظهري فليستفد منه . . .ومن أخذتُ له مالاً فهذا مالي فليأخذ منه، ولا يخشىٰ الشحناء من قبلي فإنها ليست من شأني ، أَلاَ وأنّ أحبكم إليّ من أخذ مني حقاً إنْ كان له ، أو حلّلني فلقيت ربي وأنا طيّب » .

وقد طبّق النبي (ص) هذه المساواة على وقائع الحياة عندما تقدّم البعض يلتمس منه العفو عن سارقة من أشراف قريش ، فقام خطيباً يقول : » إنّما هلك من كان قبلكم لأنهم كانوا إذا أذنب الضعيف عاقبوه ، وإذا أذنب الشريف فيهم تركوه . والله لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها » . ورُوِي عنه أيضاً قوله : « حدّ (أي عقاب على جرم) يُعمل به في الأرض خير لأهل الأرض من أن يُمطَروا ثلاثين صباحاً » . ففي الإسلام لا يحق للحاكم أن يُحابي أحداً في عدم تطبيق أحكام القانون سواء كان ذلك عن شفاعة أو عن ملامة (37) .

وقد حدث في حياة النبي (ص) أيضاً ، أن شخصاً من عامة الناس خاصم بين يديه عبد الرحمن بن عوف وكان من كبار الصحابة ، فتضايق هذا الأخير من ذلك وقال للشخص : « يا ابن السوداء » ، فغضب النبي أشد الغضب ، ورفع يده قائلاً : « ليس لابن بيضاء على ابن سوداء سلطان إلاّ بالحق » . فخجل عبد الرحمن وأراد الإعتذار فوضع خده على التراب قائلاً للمتضرر : « طَأْ عليه حتى ترضى » .

وكذلك راعى الخلفاء الراشدون المساواة القانونية دون أي تمييز طبقي ، وهذا واضح من تطبيق القانون من قبل الخليفة عمر على الحاكم جبلة بن الأيهم ، الذي أسلم بعد تحرير الشام ، وكان واسع السلطة والنفوذ . فقد حدث أثناء طوافه في الكعبة أن داس

---

(36) الدكتور حسين الحاج حسن : النظم الإسلامية ص 48

(37) الخراج : للإمام أبي يوسف ص 152و 153 ، دار المعرفة ببيروت

إعرابي على ثوبه فلطمه ، فاشتكى الإعرابي لعمر . فقضى عمر على الحاكم جبلة بالقصاص ، فقال جبلة : « أتُسوّي بين الأمير والسُوْقَة » فردّ عليه الخليفة عمر بقوله : « الإسلام سوّى بينكما » . هذا وقد عزّ على جبلة وهو حاكم أن يَقتصّ منه الإعرابي ، فهرب ولحق بأرض الروم وتنصرّ ، ثم أدركه الندم ، فقال قولته المشهورة :

« تنصرت الأشراف من أجل لطمة وما كان فيها لو صبرت لها ضرر » (38)

وشبيه بمواقف عمر ، قوله لفاتح مصر عمرو بن العاص عندما استكبر ولده على شاب قبطي : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » (39) .

ولا شك إنّ قاعدة المساواة القانونية السابقة تُطبّق على المسلمين ، وكذلك تُطبّق على غير المسلمين المقيمين في دار الإسلام في كل ما كانوا فيه متساويين معهم ، أمّا ما يختلفون فيه فلا تسوية بينهم فيه ، لأنّ المساواة في هذه الحالة تؤدي إلى ظلم غير المسلمين ، ولا يختلف أهل الكتاب عن المسلمين إلاّ فيما يتعلق بالعقيدة ، ولذلك كان كل ما يتصل بالعقيدة له وضعه الخاص ، لأنه إذا كانت المساواة بين المتساوين في العقيدة عدل خالص فإن المساواة بين المتخالفين فيها ظلم واضح ، ولا يمكن أن يعتبر هذا إستثناء من قاعدة المساواة ، بل هو تأكيد لها ، إذ المساواة لم يُقصد بها إلاّ تحقيق العدل ، ولا يمكن أن تتحقق العدالة اذا سُوّي بين المسلمين والذميين فيما يتصل بالعقيدة الدينية ، لأن ذلك معناه حمل غير المسلمين على ما يختلف مع عقيدتهم ، وهذا فيه خروج على نص القرآن الصريح في سورة البقرة : ﴿ **لا إكراه في الدين** ﴾(الآية 256) .

ففي مسألة شرب الخمر وأكل لحم الخنزير مثلاً ، فالشريعة الإسلامية تحرّمهما ، ومن العدل أن يُطبّق هذا التحريم على المسلم الذي يعتقد طبقاً لدينه بحرمتهما ، ولكن من الظلم أن يُطبّق هذا التحريم على غير المسلم الذي يعتقد بعدم حرمة شرب الخمر وأكل لحم الخنزير . ولذا ، لو طُبّقت قاعدة المساواة أمام القانون الإسلامي تطبيقاً أعمى لأُخذ غير المسلمين بأفعال هي حلال في معتقدهم ، وفي هذا ظلم بيّن ، فكان من العدل الذي أخذت به الشريعة الإسلامية نفسها أن قصرت التحريم على المسلمين دون غيرهم ، فالمسلم اذا شرب الخمر أو أكل لحم الخنزير إرتكب جريمة معاقب عليها ، أما غير المسلم فلا يُعتبر شربه الخمر وأكله لحم الخنزير جريمة (40) .

---

(38) الاستاذ عبد القادر عودة : التشريع الجنائي الإسلامي جـ1 ص 331

(39) الدكتور صبحي محمصاني : أركان حقوق الإنسان ص 264

(40) الاستاذ عبد القادر عودة : التشريع الجنائي الإسلامي جـ 1 ص 332 ـ 334

والدليل على هذه المساواة القانونية بين المسلمين وغير المسلمين قوله تعالى في سورة الممتحنة : ﴿ **لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم ، إنّ الله يُحب المُقسطين** ﴾ (الآية 8)

ودليله من السُنّة النبوية قوله (ص) : « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » « ومن آذى ذمياً فليس منا » [41] . وقد رُوي عن الإمام علي ـ تطبيقه المساواة القانونية فيما بين المسلمين وغير المسلمين فيما هم متساوون فيه ـ فحكم بقتل المسلم الذي قتل ذمياً ، قائلاً : « من كان له ذمتنا ، فدمه كدمنا ، وديّته كديتنا » [42] .

(2) ـ المساواة أمام القضاء الإسلامي :

وكذلك عرف النظام الإسلامي صورة المساواة أمام القضاء ، حيث يقف جميع المتقاضين أمام ذات المحاكم ، لا تمييز أو تفاضل بينهم بسبب الوضع الإجتماعي أو المنصب . فرئيس الدولة الإسلامية يقف في المحاكمة جنباً إلى جنب مع أفراد الرعية إقتناعاً بمبدأ المساواة القضائية .

على ان هذه المساواة بين المتقاضين المسلمين وغير المسلمين ، لا تتعارض مع الإعتراف لغير المسلمين في مسائل الأحوال الشخصية والعقيدة الدينية في أن يتقاضوا أمام رؤوساء ملتهم وفقاً لطقوسهم الدينية ، ذلك لأنه إذا كانت المساواة بين المتساوين في العقيدة عدل خالص ، فإن المساواة بين المختلفين في العقيدة الدينية فيها ظلم واضح . ولا يمكن إعتبار ذلك إستثناء من قاعدة المساواة ، بل هو تأكيد لها ، إذا المساواة لم يُقصد بها إلاّ تحقيق العدل ، ولا يمكن أن يتحقق العدل إذا سُوّي بين المسلمين وغير المسلمين فيما يتصل بعقيدتهم ، فذلك معناه حمل غير المسلمين على خلاف ما يعتقدون ، وهذا مناف للأمر القرآني : ﴿ **لا إكراه في الدين** ﴾ .

هذا ، وقد تكلمنا عن مبدأ المساواة القضائية في مبحث سابق ، فنحيل إليه [43] .

(3)ـ المساواة أمام الوظائف الإسلامية :

وقد ساوى الإسلام بين جميع المواطنين في الحق بتولّي الوظائف العامة ، فلا يقتصر ذلك على طائفة دون أخرى ، أو فئة دون أخرى ، أو جماعة دون جماعة ، فالجميع ممّن تتوفر فيه الشروط والمؤهلات اللازمة يصلحون لأن يُختاروا لذلك .

وهذه القاعدة يُعمل فيها بالنسبة لكافة مناصب الدولة كبيرها وصغيرها ، إذ العبرة

(41و42) الدكتور صبحي محمصاني : أركان حقوق الإنسان ص 263 ـ 264

(43) يُراجع فيما سبق رقم 11 نبذة السلطة القضائية الفقرة الخاصة بالمساواة القضائية

فقط بالصلاحية والكفاءة دون النظر إلى أي اعتبار آخر من حَسَب أو نَسَب .

فهذا النبي (ص) منع الشفاعات في الوظائف العامة حتى مع عمه العباس ، فقال له عندما طلب العباس منه أن يُولّيه .ولاية : « يا عم إنها الأمانة ، وإنّها لَخَزْي وندامة يوم القيامة ، إلاّ من أخذ بحقها وفىّ الذي عليه فيها » .

ويُشار هنا إلى أن غير المسلمين من أهل الكتاب لم يكونوا مستثنين من حق تولي وظائف الدولة ، بل اتبعت قاعدة المساواة الوظيفية معهم ، ومُنحوا الحق في تولي المناصب العامة في الدولة الإسلامية باستثناء الوظائف الدينية طبعاً [44] .

(4) ـ المساواة في التكاليف العامة الإسلامية :

إنّ الواجبات والتكاليف العامة المفروضة على المسلمين كالضرائب والخدمة العسكرية هي مترتبة على كل مسلم يملك نصاب الضريبة بمفهومها الشرعي أو تتوافر في حقه شروط الخدمة ، فلا يُعفى من هذه الواجبات أي شخص بغير عذر ، بل الجميع يتساوون في تحمل هذه الأعباء [45] .

وقد وقف الخليفة الأول أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) موقف الشدة والحزم في وجه المتهرّبين من الزكاة بعد موت الرسول (ص) ، قائلاً : « والله لو منعوني عقالاً كانوا يُؤدّونها إلى رسول الله لقاتلتهم على منعها » [46] .

هذا ولا يتنافى مع قاعدة المساواة الضرائبية جواز إعفاء ذوي الدخول الصغيرة من أداء الضريبة . وقد راعى النظام الإسلامي ذلك ليس فقط مع مواطنيه ، وإنما أيضاً مع غير المسلمين ممّن تجب عليهم الجزية وكانوا غير قادرين عليها . فلا جزية في الإسلام على مسكين يُتصدق عليه ، ولا على المريض العاجز عن العمل ، ولا على المُقعد ، ولا على المجنون ، ولا على الأعمى ، ولا على ذي العاهة ، ولا على الرهبان في الأديرة ، ولا على المرأة ، ولا على الصبي ، لأن المفروض فيهم أنهم غالباً لا يقومون بعمل [47] .

وكذلك لا يتعارض مع واجب أداء الخدمة العسكرية إعفاء الأشخاص غير القادرين عليها بسبب العجز وعدم الصلاحية البدنية .

هذا هو الإسلام يقيم المساواة أساساً من أسس الدولة الفاضلة ، يكون البشر فيها

---

(44) الدكتور صبحي محمصاني : أركان حقوق الانسان ص 264 .

(45) الدكتور حسين الحاج حسن : المرجع السابق ص 49 ـ 50

(46) الاستاذ قطب إبراهيم محمد : النظم المالية في الإسلام ص 19 ، الهيئة المصرية للكتاب 1980

(47) الدكتور صبحي الصالح : النظم الإسلامية ص 364

إخوة متحابين متآلفين ، تجمعهم علاقات راقية بفضل العدل والمساواة . لذلك ، « فالمجتمع الإسلامي هو أقوى مجتمع رفيع عرفه العالم ، لا فرق فيه بين فرد وآخر من لون أو جنس إلّا بالعمل الصالح وتقوى الله . وإرتباط الفرد بهذا المجتمع واضح وسليم ، والعدالة فيه مكفولة للجميع وعلى قدر متساو » [48] .

17 - (د) - إلتزام الدولة الإسلامية بالأخلاق :

ومن دعائم الدولة الإسلامية أخيراً إلتزامها بالأخلاق في تعاملها مع الأفراد والجماعات والدول ، ذلك أن قواعد المعاملات في الشريعة الإسلامية تحكم جميع تصرفات المسلمين أفراداً وجماعات ، أشخاصاً طبيعيين كانوا أم معنويين . فإلتزام الأخلاق في المعاملة ليس مطلوباً فقط من المسلم الفرد ، بل إنّ الدولة الإسلامية مأمورة به من باب أولى لأنها قيّمة على تطبيق أحكام القانون الإسلامي في كل تصرفاتها ، كما تطبّقه في حق الأفراد .

وقد بيّن النبي (ص) أن الهدف من بعثته ، إنّما هو الأخلاق . وذلك لأنها جامعة لأصول الخير ومثالية الفضائل ، في علاقة الناس بعضهم البعض ومع الآخرين . وقد وصف سبحانه وتعالى الرسول في سورة القلم بقوله : ﴿ **وإنّك لَعَلى خُلُق عظيم** ﴾ (الآية 4) ، وقال فيه أيضاً في سورة آل عمران : ﴿ **ولو كنت فظّاً غليظ القلب لانْفَضّوا من حولك** ﴾ (الآية 159) . وقال النبي (ص) عن نفسه : « إنّما بُعثتُ لِأُتمّم صالح الأخلاق » ، وقال أيضاً : « أدّبني ربي فأحسن تأديبي » . وقال عن غيره : أقربكم مني مجلساً يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً » .

فالأخلاق الحسنة وحسن التعامل من الأسس الهامة التي وضعها الإسلام [49] ، وعلى المسلمين أن يتمثّلوا حسن الخلق مع أصدقائهم وأيضاً مع أعدائهم . فالمسلمون أصحاب رسالة ربّانية ، وعليهم أن يجعلوا من أنفسهم مثلاً حيّاً لرسالتهم التي يدعون الناس إليها ، سواء كان ذلك في أخلاقهم ومعاملاتهم فيما بينهم ، أو في أخلاقهم ومعاملاتهم مع خصومهم أو مع أعدائهم . فالأخلاق في الإسلام ذات صورة واحدة ، ثابتة لا تتبدّل بتبدل الأشخاص أو الجماعات التي قام التعامل معها ، لأنها مرتبطة إرتباطاً وثيقاً بأوامر الله ونواهيه .

---

(48) الاستاذ محمد عزت الطهطاوي : في الدعوة إلى الإسلام بين غير المسلمين ص 302 ، دار التراث بالقاهرة 1980

(49) الاستاذ علي علي منصور : المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي ص 49 ؛ الدكتور عبد الله الخالدي : شذرات في مادة النظم الإسلامية ص 134

وهذه الدعامة من دعائم الدولة الإسلامية - الإلتزام بالأخلاق - هي التي تجعل المجتمع الإسلامي مجتمعاً قوياً متماسكاً ، متميز الشخصية داخلياً وخارجياً لإرتكازه على الفضيلة وحسن العلاقات والوفاء بالعهد . وهذا ما يُميّز النظام الإسلامي عن غيره ، حيث أوامره وتعاليمه لجميع الأفراد والجماعات . فالإسلام باهر رائع في تعاليمه العظيمة التي تدعو إلى الفضائل ومكارم الأخلاق ، وحسن المعاملة ، والمحافظة على الأخوة الإنسانية ، ممّا يشهد على رفعته وسموه ، ويمكن أن يكون بلا جدال عاملاً فعّالاً لتحقيق الخير في العالم ، إذا بدأ المسلمون في إحياء صرح حضارتهم العظيمة القائمة على تراث ماضيهم المجيد ، الحافل بأروع المكارم وأجمل الفضائل وأحسن الأخلاق ، وذلك بدلاً من إنشغالهم في نقل مظاهر الحضارة الأجنبية البّراقة التي تفتقد إلى مثل هذه الأسس والمُثُل الخالدة (50) .

وبإلتزام الدولة الإسلامية في تعاملها داخلياً وخارجياً مكارم الأخلاق تكون أول دولة تلتقي فيها الشريعة بالأخلاق ، ويقوم بداخلها المجتمع الفاضل الذي كان حلماً للفلاسفة والمصلحين الذين حاولوا تحقيقه دون أن يصلوا إليه ، فجاء الإسلام ونجح في إقامة هذا المجتمع الراقي (51) .

---

(50) الدكتور عبد الوهاب كحيل : المرجع السابق ص 191 ـ 196

(51) الاستاذ محمد أبو زهرة : مقدمة كتاب الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية ص 1 ـ 2

الفصل الثالث

سيادة القانون في الدولة الإسلامية

18 ـ (أ) ـ المبدأ : خضوع الدولة للقانون ـ الوضع قبل الإسلام :

لكي تكون سلطة الحكّام أو الدولة على المحكومين مشروعة وقانونية يلزم أن يخضع جميع الهيئات الحاكمة فيها لقواعد قانونية ملزمة تُقيّدها وتسمو عليها .

وبمعنى آخر إنّ الدولة لا تكون قانونية إلّا إذا كانت تخضع للقانون أو لمبدأ المشروعية ، والذي يهدف إلى جعل السلطات الحاكمة في الدولة تخضع لقواعد مُلزمة لها ، كما هي ملزمة بالنسبة للمحكومين (1) .

وقد جهلت **المدنيات القديمة** فكرة إخضاع الحاكم لقواعد تسمو عليه أو تُقيّد سلطاته ، إذ كان يُعد إلّها ، أو على الأقل منفّذاً للمشيئة الإلّهية ؛ وبالتالي لم يكن من الممكن لأي بشر أن يناقشه الحساب أو أن يشكّك في مدى سلطاته وحقوقه . وكان الحاكم يتمتع بسلطات مطلقة لا حدود لها ، بينما حُرم المحكومون من كل حق في مواجهته ، وحتى من حق ملكية الأرض .

وفي بلاد الأغريق أو **اليونان** التي تُعد منبع الديمقراطية ، فقد قنعت من الديمقراطية

(1) الدكتور ثروت بدوي : النظم السياسية ص 120 ـ 122 ؛ أصول الفكر السياسي ص 126 ـ 128 ؛ الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 161 ـ 187 ؛ الدكتور عدنان نعمة : دولة القانون في إطار الشرعية الإسلامية ص 105 ـ 155 المؤسسة الجامعية للدراسات (مجد) 1987 ؛ الدكتور حامد سلطان : أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ص 127 ـ131

بجانب شكلي فحسب ، إذ قصرتها على حق المواطنين الأحرار في ممارسة الحكم ، دون أن تقرلهم بحقوق فردية في مواجهة الجماعة . ومن ثمّ كان للحكّام أن يتـدخلوا في أخص شؤون الأفراد ، وأن يسلبوهم أموالهم وحرياتهم ، دون أن يكون في مكنتهم الإحتجاج بحقوق مكتسبة أو حريات مقدسة .

وكذلك كان الشأن عند **الرومان** ، فهم وإن أقروا بحقوق للأفـراد تجاه بعضهم البعض ، إلّا أنهم لم يعترفوا للأفراد بأي حق قِبل الدولة أو في مواجهتها.فالدولة كانت تُعد مالكة لجميع الأراضي ، ولم يكن للأفراد على تلك الأراضي سوى إمتيازات مؤقتة قابلة للإلغاء في كل وقت ، وللإمبراطور حرية مطلقة في التصرف فيها .

وفي خلال **العصور الوسطى** عاشت أوروبا في ظل سلطان مطلق ، لا مكان فيه للفرد ، ولا يعترف بحقوق أو حريات ، ولا يُقيم الحدود على سلطات الحاكم ، ولا يُخضعه لأي قاعدة أو قانون (2) .

19 ـ (ب) ـ الضمانات الحديثة لخضوع الدولة للقانون :

للقول بخضوع الدولة كلية للقانون ، أو لتحقيق نظام الدولة القانونية الكامل ينبغي توافر الضمانات التالية : **1ـ وجـــود دستـــور:** وهو يُعد الضمانة الأولى لخضوع الدولة للقانون ، لأنه يُعينّ السلطات في الدولة ، ويحدّد إختصاصاتها ووسائل ممارستها ، ويُوضح حقوق الحاكم وواجباته وحدود تصرفاته . ومن ثمّ يمتنع كل مساس بالأسس والقواعد والحدود التي وضعها الدستور . **2 ـ الفصل بين السلطات** : ويُقصد بذلك تخصيص سلطة مستقلة لكل وظيفة من وظائف الدولة ، فيكون هناك سلطة خاصة للتشريع ، وأخرى للتنفيذ ، وثالثة للقضاء ، بحيث يكون لكل منها إختصاص محدد لا يمكنها الخروج عليه حفاظاً على إستقلال كل منها وعدم طغيان إحداها على الأخرى . **3 ـ خضوع الإدارة للقانون** : أو مبدأ سيادة القانون ، وهو يعني عدم جواز إتخاذ الإدارة لأي إجراء إلا بمقتضى القانون وتنفيذاً له ، لأن القانون الصادر عن المجلس النيابي هو المُمثِّل للشعب ويتعين على الكل الخضوع لأحكامه العامة والمجردة التي تحقق المساواة والعدالة للجميع ؛ وبذلك تنتفي إمكانية إستبداد الإدارة بالأفراد . **4 ـ الإعتراف بالحقوق الفردية** : طالما ان نظام الدولة المشروعة يهدف إلى حمايـة الأفراد من تعسف السلطات العـامة وإعتـدائها عـلى حقوقهم ، فمن الطبيعي أن يعترف للأفراد بحقوق بوجه الدولة ، لأن النظام الديمقراطي ما وُجد إلاّ لضمان تمتّع الأفراد بحرياتهم العامة وحقوقهم الفـردية . **5 ـ تنظيم رقابة قضائية** : فهي وحدها التي تحقق ضمانة للأفراد في اللجوء إلى جهة مستقلة تتمتع بالحيدة

---

(2) الدكتور ثروت بدوي : النظم السياسية ص 116 ـ 120

والنزاهة من أجل إلغاء أو تعديل أو التعويض عن الإجراءات التعسفية التي قد تلجأ إليها الإدارة [3] .

20 - (ج) - قيام الدولة الإسلامية على أساس المبدأ وضماناته :

اذا كانت الحال في المدنيات القديمة وفي أوروبا طوال العصور الوسطى يسودها نظام إستبدادي مطلق ، لا مكان فيه للفرد ، وأُهدرت فيه الحريات ، وانعدمت القيود على سلطات الحاكم .

فإن الإسلام ، الذي ظهرت شريعته في القرن السابع الميلادي في قلب الجزيرة العربية ، قد أقام نظامه السياسي ومنذ أربعة عشر قرناً على أساس خضوع الحكّام للقانون ، وكَفَلَ الضمانات التي تحقق هذا الخضوع على أفضل وجه إذ قَيّد الحاكم بأحكام الشريعة وألزمه بها ، وفَصَل بين السلطات ، وقرّر مسؤولية الحاكم ، واعترف بالحقوق الفردية وجعلها سدّاً منيعاً أمام سلطان الحاكم ، وأوجد رقابة قضائية خَضَع لها الحاكم والمحكومون على السواء . وبذلك كانت دولة الإسلام أول دولة قانونية ، يخضع فيها الحاكم للقانون ، ويمارس سلطاته وفقاً لقواعد عليا تُقيّده ولا يستطيع الخروج عليها .

وفيما يلي توضيح للضمانات الإسلامية لخضوع الدولة للقانون نظرياً وعملياً .

(1) - وجود شريعة بمنزلة الدستور :

تُعتبر أحكام الشريعة الإسلامية بمنزلة الدستور في الدولة الإسلامية . ويُعتبر التقيّد بها واجباً أساسياً ، وشرطاً لازماً لطاعة الرعية [4] .

وأساس الشريعة الإسلامية القرآن الكريم والسُنّة النبوية الشريفة .

ويتضمّن القرآن الكريم القواعد الأساسية التي ينبغي أن يُقيم عليها المسلمون دولتهم . بيد أن الآيات القرانية الخاصة بالقواعد القانونية ليست كثيرة في القرآن . ففيه نحو ستة آلاف آية ، ليس منها ممّا يتعلّق بآيات القواعد القانونية إلاّ نحو مائتان ، ومعظمها جاءت مُجملة غير مُفصّلة ، وبشكل كلي لا جزئي . والحكمة من ذلك إفساح المجال لرسول الله (ص) ليقوم بالبيان الذي أمره به الله تعالى ، وليتسنّى للمجتهدين إستعمال عقولهم في تطبيق الكلّيات حسبما يُحقق مصالحهم ، ويتلاءم مع مختلف البيئات على مرّ

---

(3) الدكتور ثروت بدوي : النظم السياسية ص140- 148 ؛ قارن الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 171 - 176

(4) الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين في الفقه والقضاء ص 90 - 91 ،

الأزمان لتظهر مرونة هذه الشريعة ، وتتجلّى عموميتها وأبديّتها [5] .

وأمّا السُنّة ، فتأتي بعد القرآن الكريم مباشرة في بيانها للقواعد المختلفة المنظِّمة لشؤون المسلمين في حياتهم العامة ، وفي تنظيم الأمور الأساسية في دولتهم [6] .

وتقوم السُنّة بدور هام في بيان قواعد التشريع الدستوري الإسلامي ، فهي إمّا مؤكدة لما جاء في القرآن ، أو شارحة له ، وإمّا تأتي بقواعد سكت عنها .

وتأكيداً على مبدأ تقيّد الحكم بقواعد الشريعة الإسلامية ، كشرط واجب لطاعة الرعية للحاكم ، تواترت أحاديث الرسول (ص) وأقوال الخلفاء الراشدين [7] .

من ذلك الحديث الشريف القائل : « السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بمعصية ، فإذا أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » .

ومن أقوال الخلفاء الراشدين ما جاء في خطبة أبي بكر الصديق بعد مبايعته ، إذ قال : « أطيعوني ما أطعت الله ، فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم » . ورُوِي مثل هذا القول عن الإمام علي بن أبي طالب عندما بويع بالخلافة .

وممّا قاله الخليفة عمر بن الخطّاب إلى القاضي أبي موسى الأشعري بهذا المعنى قوله : « إنّ الأعمال مؤدّاة إلى الأمير ما أدّى الأمير إلى الله عزّ وجلّ . فإذا رتع الأمير رتعوا . وأنّ للناس نفرة عن سلطانهم . . . فأقيموا الحق ولو ساعة » .

وكذلك رُوي أيضاً عن الإمام علي رضي الله عنه قوله : « لاعملنّ فيكم بكتاب الله وسنّة نبيه طاقتي وجهد رأيي » . « يحقّ على الإمام أن يحكم بما أنزل الله ، وأن يعدل في الرعية . فإذا فعل ، فيحق عليهم أن يسمعوا وأن يُطيعوا ، وأن يُجيبوا إذا دُعوا . وأيّما إمام لم يحكم بما أنزل الله إليه ، فلا طاعة له » . ورَوَى الإمام علي الحديث الشريف القائل : « إنّما الطاعة في المعروف » . وقال أيضاً : « من مات وليس له إمام ، مات ميتة جاهلية ، اذا كان الإمام عدلاً برّاً تقيّاً » .

وبمعناه رُوي عن الخليفة عمر بن عبد العزيز قوله : « إنّ لكم على الوالي أن يأخذكم بحقوق الله عليكم ، وأن يأخذ لبعضكم من بعض ، وأن يهديكم للّتي هي أقوم ما

---

(5) العلاّمة الباكستاني أبو الأعلى المودودي : نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ص 237 ، مؤسسة الرسالة ببيروت 1969 .

(6) الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 177 .

(7) الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 90 ، المرجع السابق .

استطاع . وأنّ عليكم من ذلك الطاعة غير المبزوزة ، ولا المستكره بها ، ولا المخالف سرّها علانيتها » [8] .

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه مِن قِصَر النظر أن يتوهّم البعض أن الصفة الدينية لنظام الدولة الإسلامي تقضي عليه بالجمود وعدم القابلية لأن يتسع لحاجات الأزمان ، إتساع التشريع الوضعي الذي يُمكن أن يتكيفّ بحسب الحاجة والضرورة .

فمن المعروف أن الفقه الإسلامي ساعد على وجود قواعد أساسية مُقرّرة في الشريعة ، قادرة على مواجهة الزمان في تطوّره ، والمكان في إختلافه ، والبيئة في تنوّعها ، والظروف في تغيّرها [9] . ومن هذه القواعد المرنة والمتجدّدة القواعد التالية : « التوسعة على الحكّام في الشؤون السياسية » ، « التصرّف على الرعية منوط بالمصلحة » ، « لا يُنكر تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان » ، « المشقّة تجلب التيسير » ، « الضرر يُزال شرعاً » ، وغيرها من القواعد الكفيلة بإيجاد الحلول للأوضاع الحياتية الجديدة أو التي تستجدّ في المستقبل [10] .

ومن جهة أخرى ، فإن إلتزام الدولة بأحكام الشريعة من شأنه أن يُفيض على قراراتها هيبة وإحتراماً في النفوس ، لأن سلطة الدولة في هذه القرارات مستمدة من الدين وهي ليست سلطة مُطلقة من القيود والضوابط . ومن المقرر أنّ الطاعة للدين ليست ضرباً من ضروب المسكنة والخضوع للحاكم بالسوط والقهر ، وإنما الرغبة في مرضاة الله تعالى وإطاعة أوامره . هذا فضلاً عن أن الناس يستشعرون بالطمأنينة والإرتياح عندما تكون سلطة الدولة والحكم مُقيّدة بأحكام الدين والشريعة ، وليست مُطلقة متحررة من أي قيد .

وتأكيداً على الحقائق السابقة التي ترفع من شأن الحكم والنُظُم والمؤسسات الإسلامية لإلتزامها بالشريعة ، كَتَبَ أحد الأجلاّء يقول بحق :

« ومن يُحاول أن يفهم الشريعة الإسلامية على أنها قوانين مجرّدة ومعالجات لإصلاح طوائف المجتمع وتنظيم معاملاتهم من غير أن يربطها بالإسلام فلن يفهمها على وجهها الصحيح ، لأن الفهم المستقيم ما قام على رد الفروع إلى أصولها والنتائج إلى مقدّماتها ، والأحكام إلى غاياتها والآراء إلى مقاصد قائليها .

---

(8) ان الأحاديث والأقوال السابقة واردة عند الدكتور صبحي محمصاني ، تراث الخلفاء الراشدين ص 90 ـ 91

(9) الاستاذ مصطفى الزرقا : المدخل الفقهي العام ، الجزء الأول ص 201 ، المرجع السابق .

(10) يراجع في الكتاب ما سبق رقم 2

« وإن من يُحاول هذه المحاولة كمن يتصور أن ثمراً يكون من غير شجر ، وأن غصوناً تقوم على غير جذوع .

« وليس في كون الإسلام مستمداً ينابيعه من الدين وقائماً على أساسه غضّ من قيمته ، ونقص من قدر المستنبطين له المفرّعين لفروعه ، لأنّ أولئك الرعيل الأول من المسلمين رأوا بثاقب نظرهم وقويم إدراكهم أن قوانينَ تُستمد من الدين ويظلّها بظلّه تكون أمسّ بالوجدان ، وأمكن في الضمير ، وأقرّ في النفس ، يُطيعها الناس لا بعصا السلطان ولا بقهر الحكّام ، بل بصوت من القلب ، ورهبة من الديّان ، ورغبة في النعيم المقيم . فتكون الطاعة إرهافاً للإحساس وإيقاظاً للمشاعر ، وتنمية لنوازع الخير ، وتطهيراً للنفس من نوازع الشر . ولا تكون الطاعة ضرباً من ضروب المسكنة والخنوع المطلق من غير أن يُمسّ الوجدان بما في القانون من داعيات الخير ومرامي الإصلاح ، إذ يُنفّذ على أنه إرادة الحكم ورغبة السلطان ، وهما واجبا الطاعة من غير أي نظر وراء ذلك .

« وإنّ جعل القوانين مُستمدة من الدين من شأنه أن يُقلّل من الفرار من أحكامها . لأن الناس يستشعرون الخشية من الله إذ يُحاولون الفرار ، ويحسّون من داخل نفوسهم مراقبة الله إذا ضعفت مراقبة الإنسان .

« وإنّ إستمداد الفقه الإسلامي ينابيعه من الدين جعله شاملاً في سلطاته للراعي والرعيّة ، وجعل القانون مسيّطراً على الحاكم والمحكوم . فكان من حق الناس أن يقولوا للحكّام : أنتم مُقيّدون بأحكام الشريعة ، وأنتم مسؤلون عن تنفيذها ، وذلك في أزمان كانت سلطة الحكّام مطلقة بلا قيد يُقيّدها ، ولا نظام يضبطها ، فكانت الشريعة بإرتباطها بالدين قيداً للحاكم وتهذيباً للمحكوم » (11) .

(2) ـ الفصل بين السلطات الإسلامية الثلاث :

يذهب الرأي الراجح في الفقه الإسلامي إلى أن النظام الإسلامي قد عرف مبدأ الفصل بين السلطات العامة في الدولة من تشريعية ، وتنفيذية ، وقضائية ؛ إلاّ ان رئاسة هذه السلطات كانت في عهد النبي (ص) والخلفاء الراشدين من بعده لرئيس الدولة نفسه (12) .

---

(11) الاستاذ محمد أبو زهرة : مقدمة كتاب الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية ص 1 ـ 2 كما ورد عند الاستاذ مصطفى الزرقا ، المرجع السابق ص 201 ـ 203

(12) يُراجع في عرض هذا الرأي وعكسه : الدكتور عبد الغني عبد الله ، المرجع السابق ص181 ـ 184 ؛ قارن أيضاً الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 157 وما بعدها

وأمّا في غير ذلك من الزمن ، وبعد توسع الدولة الإسلامية وإزدياد مصالحها ، فقد كانت السلطات العامة الثلاث منفصلة بعضها عن بعض : « فكان أهل الحل والعقد في ذلك الزمان رجالاً تُدبر بمشورتهم شؤون البلاد الإدارية ويُقضى في المسائل التشريعية . وكان القائمون بالحكم والإدارة أمراء آخرين لم يكونوا منهم وما كان لهم من تدخل في التشريع . وكان القضاة رجالاً آخرين غير هؤلاء وأولئك ولم يكن عليهم شيء من المسؤولية عن شؤون البلاد الإدارية » .

وكانت « مجالس القضاء والحكم في الإسلام خارجة عن حدود الهيئات التنفيذية تماماً ، لأن القاضي من وظيفته تنفيذ القانون الإلهي في عباد الله ، فلا يتولّى الحكم في مناصب القضاء نائباً عن الخليفة ، بل عن الله عزَّ وجلَّ » .

ومن ناحية أخرى ، لم يكن للخليفة أي حق في التدخل في أعمال القضاة رغم أنه هو الذي يتولّى تعيينهم ، وهو نفسه قد يُطلب منه الحضور أمام القاضي كعامة المواطنين ، « ولم نجد رجلاً واحداً جمع بين وظيفتي القضاء والإدارة في قطر واحد في ذلك الزمان ، كذلك لم يُعثر على شيء يُبيح لعامل من العمال أو أمير من الأمراء ، أو لرئيس الدولة نفسه أن يتدخّل في أحكام القاضي » (13) .

ويُؤكدّ البعض أنّ : « الإسلام فصل بين السلطات إذ كان التشريع مصدره القرآن والسنة وإجماع الصحابة المجتهدين ، دون أن يكون للخليفة إختصاص في التشريع ، وإنما تنحصر وظيفته في الإدارة وتنفيذ أحكام القرآن . أمّا القضاء فقد كان سلطة مستقلة يخضع لها الولاة والخليفة شأنهم شأن الأفراد . . . ولئن كان الخليفة هو الذي يُولّي القضاة ، فإن هؤلاء لم يكونوا نواباً عن الخليفة ، بل كانوا نواباً عن جمهور الناس يُوزّعون العدل بينهم . . . وليست تولية الخليفة للقضاة إلاّ تمكيناً لمن عنده أهلية القضاء العدل العفيف من سلطان القضاء ، دون أن يكون هؤلاء خاضعين للخليفة (14) .

وأخيراً ، ينتهي البعض إلى القول أن الإسلام قد عرف إستقلال القضاء ، وتفريقه عن سلطات الدولة الأخرى ، في القرن السابع الميلادي ، بينما لم تعرف ذلك الأمم المتحضرة إلاّ في أواخر القرن الثامن عشر . ويجد في قصة فتح مدينة « سمرقند » من مناطق

---

(13) أبو الأعلى المودودي : نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ، على التوالي ص 269 و 61 و 270

(14) الدكتور ثروت بدوي : النظم السياسية ص 121 ـ 122 ؛ قارن الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 141 ؛ والدكتور عدنان نعمة : السيادة ص 129 ـ 130 ؛ الدكتور عبد الله الخالدي : النظم الإسلامية ص 43

أوزبكستان في آسيا الوسطى ، قصة فريدة تدل على فهم المسلمين الأوائل لمبدأ تفريق السلطات وتطبيقه [15] .

وهذه القصة التي نستشهد بها هنا ، للتدليل على فهم الإسلام لمبدأ الفصل بين السلطات ، تنطوي أيضاً في دلالاتها الأخرى على مبادىء تتعلق بنظرية بطلان القرارات الإدارية المخالفة للقانون ، وبقواعد البدء بالحرب ؛ لذا سيتكرر ذكرها في أكثر من موضع من الدراسة . وقد أشار إليها المؤرخون والباحثون في أسطر قليلة ، ولكن دلالاتها بعيدة المدى ، وواسعة النطاق [16] وقد أورد الطبري في كتابه « تاريخ الأمم والملوك » [17] ، وخلال الكلام عن سِيرَ الخليفة عمر بن عبد العزيز ، الوقائع التالية :

« قال أهل سمرقند لسليمان ابن السريّ - والي عمر بن عبد العزيز عليها : إنّ قتيبة بن مسلم - القائد العسكري - غدر بنا ، وظلمنا وأخذ بلادنا ، وقد أظهر الله العدل والإنصاف ، فَأْذَن لنا ، فَلْيَفِدْ منا وفدٌ إلى أمير المؤمنين يشكو ظُلامتنا ، فإن كان لنا حق أُعطيناه ، فإنّ بنا إلى ذلك حاجة . فَأَذِنَ لهم . فَوجّهوا منهم قوماً ، فقدموا على عمر (بن عبد العزيز) ، فكتب لهم عمر إلى (الوالي) سليمان بن أبي السريّ : إنّ أهل سمرقند قد شكوا إليّ ظلماً أصابهم ، وتحاملاً من قتيبة - القائد العسكري - عليهم ، حتى أخرجهم من أرضهم ، فإذا أتاك كتابي هذا فأَجْلِسْ لهم القاضي ، فلينظر في أمرهم ، فإن قضى لهم فأخْرِجْهم - أي أخرج جيش المسلمين - إلى معسكرهم ، كما كانوا وكنتم قبل أن ظهر عليهم قتيبة . فأَجْلَسَ لهم سليمان القاضي الباجي (جُمَيْع بن حاضر) ، فقضى أن يخرج عرب سمرقند إلى معسكرهم ، وينابذوهم على سواء - أي يوجهوا إليه الإنذار - فيكون صلحاً جديداً ، أو ظفراً عنوة . فقال أهل السّند : بل نرضى بما كان ، ولا نُجدّد حرباً . وتراضوا بذلك » .

فالخليفة عمر بن عبد العزيز أدرك مبدأ تفريق السلطات على أتم وجه . فهو حينما عرف مظلمة أهل سمرقند ، لم يبتّ هو بها مع أنه كان يسعه ذلك كونه خليفة المسلمين ، ولم يعهد بذلك إلى واليه على سمرقند سليمان ، ولم يُفوّض ذلك إلى القائد العسكري الذي ارتكب المخالفة ، بل أمر بان يجلس لهم القاضي ، لأن القاضي مستقل عن الخليفة والوالي

---

(15) الاستاذ ظافر القاسمي : الحياة الدستورية ص 403 - 407

(16) ولقد لفت النظر إلى هذه القصة ، ودلالاتها المتعددة وضرورة إعطائها حقها الدستوري والقانوني ، الاستاذ ظافر القاسمي في كتابه « نظام الحكم الإسلامي ، الحياة الدستورية » ص404 ، وكذلك وردت في مراجع الدكتور صبحي محمصاني

(17) الإمام الطبري : في تاريخ الأمم والملوك مجلد 3 ص 596 طبعة مؤسسة عز الدين ببيروت ، وهو من أوثق المصادر التاريخية الإسلامية

وهو لا يتأثر بأي إعتبار عسكري أو سياسي ، وسلطته منفصلة عن السلطات الأخرى وغير تابعة لها .

(3) ـ اخضاع الإدارة الإسلامية للقانون :

لقد جعلت الشريعة الإسلامية أساس العلاقة بين الإدارة الحاكمة والمحكومين تحقيق المصلحة العامة ، وتركت للأمة حق إختيار الإدارة التي ترعى مصلحتها وتحفظها ، ووضعت لسلطة الإدارة حدوداً ليس لها أن تتعدّاها ، فإن خرجت عليها كان عملها باطلاً وكان من حق الأمّة مساءلتها ونقدها وحتى عزل القائمين عليها .

فسلطة الإدارة في الإسلام ليست مطلقة بغير حدود لها أن تفعل ما تشاء وتدع ما تشاء ، بل هي مقيدة بأحكام الشريعة أو المصلحة العامة للمواطنين . وبمعناه قال ابن خلدون في مقدمته إن سلطان الدولة يجب أن يستند إلى شرع مُنْزل من عند الله أو إلى سياسة عقلية تُراعى فيها المصالح العامة [18] كما ان الفقهاء بنوا على ذلك القاعدة الكلية القائلة ان : « التصرف على الرعية منوط بالمصلحة » [19] فالإدارة الإسلامية هي جزء من الأمة أُختيرت لتسيير أعمالها ، فإذا كان لها من حقوق على الرعية فإنما يكون ذلك في مقابل واجباتها تجاههم . وهي في أداء واجباتها وإستيفاء حقوقها مُقيّدة بعدم الخروج على نصوص القانون الإسلامي أو روحه ، وذلك عملاً بقوله تعالى في سورة المائدة : ﴿ **وأنِ احْكُم بينهم بما أنزل الله** ﴾ (الآية 49) وقوله تعالى في سورة الجاثية : ﴿ **ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتّبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون** ﴾ (الآية 18) . وإذا كانت الإدارة مُقيّدة بأن تتّبع الشريعة وان تدير شؤون الناس طبقاً لنصوصها ، فمعنى ذلك أن سلطتها مُقيّدة بنصوص الشريعة فما أباحته فقد امتدّ سلطانها إليه ، وما حرّمته عليها فلا سلطان لها عليه .

وإذا كانت الشريعة قد بيّنت للإدارة حقها وواجباتها وألزمتها بأن لا تخرج عن أحكامها ، وجعلتها كأي فرد عادي فلم تُميزها على غيرها بأي ميزة سوى السلطة ، فكان من الطبيعي تحقيقاً للعدالة والمساواة أن تُسأل الإدارة عن كل عمل مخالف للشريعة سواء أتعمّدت هذا العمل أم وقع منها نتيجة إهمال ، ما دام الكل يُسأل عن أعماله المخالفة للشريعة [20] .

ويمكن التأكيد كذلك على أن الشريعة الإسلامية عرفت **نظرية إبطال القرارات**

---

(18) العلاّمة ابن خلدون : في مقدمته ص 302 ـ 303 ، من طبعة دار إحياء التراث العربي ببيروت

(19) الدكتور صبحي محمصاني : أركان حقوق الإنسان ص 94

(20) الاستاذ عبد القادر عودة : التشريع الجنائي الإسلامي جـ1 ص41 ـ 46

الإدارية المخالفة للقانون . وهذا واضح من قصة فتح مدينة « سمر قند » ـ الواردة سابقاً في فصل السلطات ـ هذا الفتح الذي حصل قبل انقضاء ثلاثة أيام على إنذار الأهالي كما تُوجب الشريعة، فقضى القاضي المسلم الذي نظر في القضية بإلغاء قرار الفتح المخالف للشريعة ، وإعادة الحال إلى ما كانت عليه قبل الفتح وذلك بإصدار الحكم بخروج جيش المسلمين إلى مواقعه خارج المدينة ، على أن يتقيد بمهلة الإنذار إذا ما قرر الفتح مجدداً (21) .

وكذلك عرف النظام الإسلامي فكرة **قضاء التعويض** عن قرارات الإدارة المخالفة للقانون . فقد حدث أن أساء القاضي أبو موسى الأشعري معاملة شارب الخمر بأن زاد على جلده بأن حلق شعره وسوَّد وجهه ، ونادى في الناس بعدم مجالسته ، فتظلّم الرجل إلى الخليفة عمر بن الخطاب فأعطاه مائتي درهم تعويضاً عما أصابه وترضية له لما لحقه من إساءة ، وكتب إلى أبي موسى يقول : « لئن عدت لأُسوِّدنّ وجهك ، ولأطوفنّ بك في الناس » وأمره أن ينادي في الناس أن يجالسوا المتضرر (22) .

ومن أقضية الخليفة عمر أيضاً في ذلك أنه فرض التعويض لأهل الذمة من معرَّة الجيش (23) . فعندما كان المسلمون في الجابية ، أتى الخليفة عمر رجل من أهل الكتاب يشكو إليه أن الجنود أسرعوا في عنبه . فخرج الخليفة للتحقق من ذلك فلقي واحداً منهم من أصحابه ، يحمل تُرساً عليه عنب ، فقال له : « وأنت أيضاً فعلتها ؟ » ، فردّ عليه : « يا أمير المؤمنين ، أصابتنا مجاعة » . فانصرف عمر ، وفرض لصاحب الكرم التعويض المناسب عن قيمة العنب المصادر (24) .

هذه صورة رائعة عن اخضاع الإدارة الإسلامية لسيادة القانون ، وإعمال النظام الإسلامي للنظريات الإدارية الحديثة المتمثلة في قضاء الإلغاء وقضاء التعويض إزاء القرارات الإدارية المخالفة للقانون .

(4) ـ إعتراف الإسلام بالحقوق والحريات الإنسانية :

وقد عرف الإسلام أيضاً فكرة الحقوق والحريات الإنسانية التي تكون حواجز منيعة أمام سلطات الحاكم ، وذلك عشرة قرون قبل أن تظهر على ألسنة فلاسفة العقد الإجتماعي في القرن السادس عشر . وقائمة الحقوق الفردية والحريات العامة التي أقرها

---

(21) يراجع سابقاً النبذة 2 من هذا المبحث

(22) الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 186

(23) معرَّة الجيش : تعني إقامته في أرض مزروعة فيأكل جنوده منها بدون إذن من صاحبها (قاموس الرائد : كلمة معرَّة) .

(24) الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 538

الإسلام تشمل أنواعاً عديدة منها : حق الحياة ، والحرية الشخصية ، وحرية الرأي ، وحرية التعليم ، وحق التملك ، وحق العمل ، والعدالة الإجتماعية ، فضلاً عن الحقوق والحريات الخاصة بغير المسلمين ؛ وسيأتي توضيحها لاحقاً عند الكلام عن أدب الدولة مع الأفراد (25) .

(5) ـ وجود رقابة قضائية على السلطات الحاكمة :

وأخيراً ، أخذ الإسلام من ضمانات خضوع الدولة للقانون بضمانة قيام رقابة قضائية على أعمال السلطات الحاكمة ، فأخضع أرباب الحكم جميعاً لرقابة القضاء أسوة بسائر المواطنين .

وقد تقرر مبدأ الرقابة هذا منذ أربعة عشر قرناً بعمل الخلفاء الراشدين وقضاة السلف ، وبأقوال أئمة المذاهب الفقهية . ويشهد على ذلك خضوع الخلفاء المسلمين في خصوماتهم لإختصاص القضاء ، إذ لم يكن للخليفة أو للإمام أن يقضي أو يشهد لنفسه . فكان الخلفاء يلجؤن في قضاياهم إلى السلطة القضائية ، وينصاعوا لأحكامها وأوامرها وكانوا لا يرون في ذلك أي نقيصة أو غضاضة ، بل كان ذلك مصدر إعتزاز لهم لتقيّدهم بأوامر الشرع وقواعد العدل والمساواة .

ولقد سجّل التاريخ الإسلامي أنصع الصفحات على امتثال السلطات الحاكمة لسلطات القضاء ومساواة الخلفاء بالرعية في جلسات المحاكمة وإنصياعهم للأحكام الصادرة ضدهم ، فنحيل ذلك إلى ما سبق الكلام عنه بصدد السلطة القضائية في الإسلام (26) .

ويُشار هنا إلى ان التنظيم القضائي الإسلامي أناط الرقابة القضائية على أعمال السلطات الحاكمة **بقضاء المظالم أو القضاء الإداري** ، فضلاً عن قيام القضاء العادي بهذا الواجب .

وقضاء المظالم هو سلطة قضائية تنظر في ظلامات الأفراد والجماعات من الخلفاء والولاة والحكّام وجباة الضرائب ، وأبناء الخلفاء والأمراء والقضاة . وكان مما يختص به قاضي المظالم ما لا يحتاج إلى ظلامة متظلم وإنما ينظره من تلقاء نفسه : كتعدي الولاة على الأفراد أو الجماعات من الرعية ، وتعسف الجباة فيما يحصلّونه من ضرائب ، ورد ما اغتصبه

---

(25) يُراجع لاحقاً مبحث أدب الدولة مع الأفراد رقم 22 حتى 35

(26) يُراجع فيما سبق رقم 11 نبذة 2

ولاة الجور وأصحاب النفوذ والبطش . وكان البعض الآخر موقوف نظره على طلب شخصي من المتظلم : كتظلم عمّال الدولة من نقص رواتبهم أو تأخرها عنهم ، أو عدم تنفيذ الأحكام القضائية لعلو قدر المحكوم عليه وقوة نفوذه .

ويُلاحظ ان أغلب هذه الأمور تتعلق بمقاضاة رجال الدولة، كما تتعلق بتظلم موظفي الدولة من تعسف رؤسائهم ، ولهذا فقضاء المظالم أشبه ما يكون بالناحية الغالبة على إختصاصه بالقضاء الإداري في المفهوم المعاصر .

ومن شروط قاضي المظالم أن يكون جليل القدر ، نافذ الأمر ، عظيم الهيبة ، ظاهر العفة ، لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة وتثبّت القضاة .

وكان أول من جلس للمظالم من الخلفاء المسلمين الامام علي بن أبي طالب ، وأول من خصص يوماً للمظالم عبد الملك بن مروان . وكان قضاء المظالم يُعقد أولاً في المساجد ، كغيره من المحاكم ، ثم بنى بعض الملوك له ديواناً ، ومنهم من خصّص له بناءً مستقلاً وسمّاه « دار العدل » (27) .

---

(27) يُراجع في ذلك : كتابنا القضاء والعرف في الإسلام ص 105 ـ 106 ، سابق الإشارة إليه .

الباب الثاني

اداب دولة الإسلام في التعامل

21ـ المفهوم الإسلامي للأدب السياسي والإداري ـ تقسيم :

إنّ تحديد المقصود بعبارة « أدب الدولة » يتطلّب أولاً تحديد مدلول كلمة « أدب » في اللغة والفقه وعلى من تنصرف هذه الكلمة ، ومن ثمَّ تحديد المفهوم الإسلامي الإصطلاحي للأدب السياسي والإداري على وجه مخصوص .

والأدب بوجه عام هو التخلّق بالأخلاق الجميلة والخصال الحميدة في معاشرة الناس ومعاملتهم [1] ، أو هو الظَرْف وحسن التناول وما يُحترز به من جميع الأخطاء ، أو هو ملَكَة تعصم من قامت به عما يشينه [2] .

وينصرف الأدب إلى الأشخاص والهيئات والعلوم والمعارف مُطلقاً أو المستظرف منها . فيقال أدب السلطان [3] ، وأدب الوزير [4] ، وأدب الإمارة [5] ، وأدب

---

(1) شرح المجلة : للاستاذ سليم باز ص 1165 ، المطبعة الأدبية ببيروت1923

(2) قاموس محيط المحيط : المعلم بطرس البستاني ص 5 ، مكتبة لبنان ببيروت1983

(3) يُراجع على سبيل المثال : كتاب الفخري في الآداب السلطانية والدولة الإسلامية ، تأليف محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقى ،

(4) يراجع على سبيل المثال كذلك : كتاب أدب الوزير المعروف بقوانين الوزارة وسياسة الملك لأبي الحسن الماوردي ، تحقيق الدكتور رضوان السيد ، دار الطليعة بيروت 1979 .

(5) يراجع : كتاب الإشارة إلى أدب الامارة للمُرادي ، تحقيق الدكتور رضوان السيد ، دار الطليعة بيروت 1981 .

القاضي [6] ، وأدب المحتسب [7] ، وأدب الشرطة ،وأدب الدنيا والدين[8]، وغير ذلك .

وجاء في معنى « آدَبَ السلطانُ البلادَ إيداباً » أي مَلأَهَا قِسْطاً وعدلاً [9] .

كما جاء في تعريف أدب القاضي أنه : « إلتزامه لما ندب إليه الشرع من بسط العدل ، وترك الظلم ، وترك الميل ، والمحافظة على حدود الشرع ، والجري على سنن السنة » [10] .

.وعلى ضوء المعنى اللغوي والفقهي لكلمة أدب وما أُضيف إليها ، يُمكن تحديد المقصود بأدب الدولة في الإسلام بأنه : « إلتزام الدولة الإسلامية وأجهزة الحكم والإدارة فيها بما ورد في الشرع الإسلامي والسُنّة النبوية ، ومآثر الخلفاء الراشدين وآراء العلماء المسلمين ، من قواعد ومبادىء تحثّ على إقامة العدل واجتناب الظلم ، وتحقيق مصالح الناس ورفع الضررعنهم » .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن كلمة « أدب » عند المؤلفين المسلمين القدامى ، لا تعني الإلتزام الأخلاقي فقط ، وإنما تعني أيضاً الإلتزام الشرعي أو القانوني ، والصفات التي ينبغي أن يتحلّى بها الحاكم والمسؤول ، والطرائق التي ينبغي أن يسلكها ، وحقوقه وواجباته ، وغير ذلك [11] .

والفقه الإسلامي ، بإطلاقه كلمة الأدب على قواعد السلوك القويم للقائمين على شؤونه العامة السياسية والإدارية والقضائية والتنفيذية ، أراد أن يحيط هذه القواعد بمجموعة من الضوابط الخلقية والقانونية والشرعية بحيث تكون دائماً موضوع عرض على موازين المجتمع والقانون والدين . وهكذا ، يكون الحاكم مسؤولاً عن أعماله ليس أمام المجتمع والقانون فقط وإنما أمام الشرع أيضاً .

وبذلك يكون الإسلام قد ارتقى بالآداب السياسية والإدارية من مدلولها الخلقي ومعناها القانوني إلى المفهوم التعبّدي الديني ، فحقّق بهذا الربط بين مزايا الأخلاق واحترام

---

(6) يراجع على سبيل المثال : كتاب أدب القاضي لأبي الحسن الماوردي ، جزءان ، تحقيق الاستاذ محيي هلال سرحان ، بغداد مطبعة الإرشاد 1971 .

(7) يُراجع : كتاب آداب الحسبة ، لأبي عبد الله السقطي ، باريس 1931 .

(8) كتاب أدب الدنيا والدين لأبي الحسن الماوردي ، تحقيق الاستاذ مصطفى السقا ، دار ومكتبة الهلال بيروت 1985 .

(9) قاموس المحيط المحيط ، المرجع السابق ، ص 5 .

(10) الفتاوى الهندية أو العالمكيرية جزء 3 ص 376 ، المطبعة الميمنية بمصر 1323 هـ .

(11) الاستاذ ظافر القاسمي : نظام الحكم الاسلامي ـ الحياة الدستورية ـ ص 423 .

القانون وطاعة الشريعة ، وهذا أفضل ما تحلم به البشرية .

وعنوان الدراسة ، عندما جمع بين « الدولة » و« أدبها في الإسلام » في سياق واحد ، إنطلق من المفهوم الإسلامي لآداب السلوكيات حيث توضع هذه الآداب جنباً إلى جنب مع القانون والشرع .

وهكذا ، يتمثّل الأدب السياسي والإداري الإسلامي في صورة مرآة جيدة الصقل ، يُرى من خلالها مدى سمو نظرية الدولة في الإسلام ، ومدى فضائل آدابها في التعامل مع الأفراد والأقليات والدول ، وذلك عبر مختلف مراحلها وأدوارها .

هذا ، ويمكن تقسيم أدب الدولة الإسلامية في معاملة الأفراد والأقليات والدول على النحو الآتي :

أولاً ـ أدب الإسلام في معاملة الأفراد
ثانياً ـ المعاملة الإسلامية الراقية للأقليات
ثالثاً ـ أدب الإسلام في التعامل مع الدول

الفصل الأول

أدب الإسلام في معاملة الأفراد

22ـ كفالة الحقوق والحريات للأفراد ـ تقسيم :

يقوم أدب الدولة الإسلامية في معاملة الرعية والأفراد على أساس إحترام حقوق وحريات الإنسان ، لأن كرامة الإنسان تتطلّب الإعتراف له بحقوق وحريات تُعتبر أساسية بالنسبة له .

فالحقوق والحريات دليل إنسانية البشر ، وهي التي تفرقهم عن الحيوان وسائر المخلوقات ، وهي تُعدّ مقياساً للحضارة ، ومعياراً للرقي .

ومن الأمور الثابتة أن الإسلام عرف فكرة الحقوق والحريات الإنسانية منذ ظهوره في القرن السابع الميلادي ، وقد قرّر لها الضمانات التي تكفل حمايتها من إستبداد الحكّام واعتداء المحكومين (1) .

والإسلام بإقراره لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية ، منذ ظهوره في القرن السابع الميلادي ، يكون له فضل السبق بستة قرون على إعلان الوثيقة الكبرى للحقوق « الماغنا كرتا » الصادر في انكلترا سنة 1215 ، وبعشرة قرون على نظرية العقد الإجتماعي التي

(1) يُراجع في موضوع الحقوق والحريات العامة في الإسلام : الدكتور رأفت عثمان : الحقوق والواجبات في الاسلام ، الدكتور صبحي محمصاني : أركان حقوق الإنسان ـ وتراث الخلفاء الراشدين ص 97 ـ 116 ؛ الدكتور صبحي الصالح : معالم الشريعة الإسلامية ص 186 ـ 200 ؛ الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 295 ـ 321 ؛ الدكتور ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي ص 122 ـ 126

ظهرت في القرن السادس عشر، وبأثني عشر قرناً على إعلانات حقوق الإنسان الفرنسية والأميركية الصادرة في نهاية القرن الثامن عشر ، وبأربعة عشر قرناً على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة 1948 .

والحقوق والحريات في الإسلام ليست حقوقاً طبيعية ، كما يعتبرها فلاسفة وفقهاء القانون الوضعي ، وإنما هي منحة من الخالق تفضّل بها على الإنسان تكريماً له ، وقد روعي فيها مصلحة الفرد متوائمة مع مصالح الجماعة . ولذا ، نجد أن الشريعة الإسلامية تشترط في استعمال الإنسان لحقوقه ألّا يضر بمصالح الغير ، وأن يكون ذلك متفقاً مع مصلحة المجتمع [2] . وبهذا المفهوم يكون الإسلام قد عرف أيضاً نظرية التعسف في استعمال الحق وذلك قبل ظهورها في القوانين الوضعية بزمن بعيد .

والحقوق والحريات الإنسانية قد تقررت للمسلمين أينما كانوا ولغير المسلمين المقيمين في دار الإسلام ، وذلك عملاً بمبدأ الإخاء الإنساني وقواعد العدل والمساواة التي تقوم عليها الدولة الإسلامية .

لكنّ الشريعة الإسلامية لم تكتفِ بالإعتراف للجميع بالحقوق والحريات الأساسية ، بل أفردت معاملة راقية لغير المسلمين تقوم على تمييزهم ببعض الحقوق والحريات اللازمة لحرية عقيدتهم ، وممارستهم طقوسهم وأحوالهم الشخصية ، وبذل الحماية الخاصة لهم والدفاع عنهم ، وهذا ما سيكون الكلام عليه في الفصل التالي .

هذا ، وإنّ قائمة الحقوق والحريات الإنسانية المقررة في الإسلام تشمل أنواعاً عديدة : منها ما يتعلق بوجود الإنسان كحق الحياة ، ومنها ما يرتبط بشخصيته وإطمئنانه كالحرية الشخصية وحرمة المنزل ، ومنها ما يتصل بفكره وثقافته كحرية الرأي وحرية التعليم ، ومنها ما يختص بماله كحق الملكية ، ومنها ما يرتبط بمعاشه وتأمين إحتياجاته كحق العمل والتضامن الإجتماعي معه .

وستعالج هذه الحقوق والحريات الإنسانية المقررة لجميع الأفراد تباعاً .

23 - (أ) - حق الحياة :

من بديهيات الأمور أن يُكفل حق الإنسان في الحياة . لكنّ هذا الحق لم يكن قبل الإسلام معترفاً به لجميع الناس . فقد كان بعض الشرائع القديمة يجيز قتل الأرقّاء وتولّي رئيس العائلة حق الحياة والموت على أفرادها كما كان الحال عند الرومان ، أو قيام الوالد بوأد بناته عند الولادة (أي دفنها وهي حية) كما كان الحال في عصر الجاهلية .

---

(2) الدكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 17 .

وأمّا الإسلام فقد صان الحق في الحياة ، فمنع قتل الغير بدون حق ، ومنع قتل النفس بالإنتحار [3] . وذلك في الآيتين الكريمتين : ﴿ **ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلاّ بالحق** ﴾ ﴿ **ولا تقتلوا أنفسكم** ﴾ [4] .

وقد رأى في حماية الإنسان من القتل حفاظاً على النوع البشري بأسره ، والإعتداء عليه بالقتل كأنه إفناء للبشرية جمعاء ، وذلك عملاً بقوله تعالى : ﴿ **مَن قَتَلَ نفساً بغير نفس أو فسادٍ في الأرض فكأنّما قَتَلَ الناسَ جميعاً ، ومن أحياها فكأنّما أحيا الناس جميعاً** ﴾[5] .

والحق في الحياة في الإسلام ليس مقصوراً على المسلمين فقط ، بل هو مكفول لغير المسلمين الذين يُقيمون في دولة الإسلام . فقد جاء في الحديث النبوي : « من آذى ذمّياً فليس منا » « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » . وقال الإمام علي عنهم : « إنما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا » ، لذلك حَكَم بقتل المسلم الذي قتل ذمياً [6] .

24 ـ (ب) ـ الحرية الشخصية :

هذه الحرية هي أم الحريات الأساسية ، إذ بها يشعر الإنسان بإنسانيته وكرامته وأنه سيّد حرّ غير مستعبد من أحد . وقد جاهر الخليفة عمر بن الخطاب بهذه الحرية ، يوم انتهر حاكم مصر عمرو بن العاص ، قائلاً له : « يا عمرو ، متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟ » . وكان ذلك بمناسبة شكوى قدّمها إليه رجل مصري ضد ابن العاص ، مدعياً أنه ضربه بالسوط لخلاف بينهما على فرس وقال له : « أنا ابن الأكرمين » . عندها استدعى الخليفة عمر الحاكم ابن العاص وولده . ولّما التأمت الجلسة بحضور الطرفين ، حكم للمدعي بأن يضرب ابن الأكرمين كما ضربه ، ففعل . ثم طلب إليه أن يضرب الوالد على صلعته ، وهو يقول : « فوالله ما ضَرَبك إلاّ بفضل سلطانه » . فرفض المدعي ذلك ، قائلاً : « لقد ضربتُ من ضربني » ، فالتفت عمر عندئذ إلى ابن العاص ، وسأله مويّخاً : « يا عمرو ، متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟ » .

وقد رُوِي عنه أيضاً أنه طلب يوماً إلى خادمه وكان نصرانياً أن يُسْلم ، ليستعين به على أمور الدولة ، فأبّى الخادم ، فأعتقه عمر إحتراماً للحرية الشخصية ولو لغير المسلم ، وقال له : « إذهب حيث شئت »[7].

---

(3) الدكتور صبحي محمصاني : أركان حقوق الإنسان ص 101 .

(4) سورة الاسراء 33 ؛ وسورة النساء الآية 28 .

(5) سورة المائدة ، الآية 32 .

(6) يُراجع سابقاً رقم 16 نبذة (1) الخاصة بالمساواة أمام القانون الإسلامي .

(7) الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 104 ـ 105 و 103 .

25 ـ (ج) ـ حرمة المنزل :

لا جدال أن المنزل هو المكان الطبيعي الذي يطمئن فيه الإنسان ويشعر فيه براحته ، وأن ذلك لا يتحقق إلّا إذا كان للمنزل حرمة تصونه من أي إعتداء . وهذه الحرمة صانها القرآن الكريم بقوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتُسلّموا على أهلها . . . فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يُؤذن لكم وإنْ قيل لكم ارجعوا فأرجعوا** ﴾[8] .

فالإستئذان من صاحب المنزل شرط للسماح بدخوله ، وحتى ولو لم يكن فيه أحد [9] . وإذا طُلب إلى الداخل أن يرجع ، فعليه أن يُطيع ويرجع . وقد اشترطت السنة النبوية في الإستئذان أن يتكرّر ثلاث مرات فإن سُكِت عنه ، فيجب الإنصراف .

واحترام هذه الحرمة واجبة حتى على الحكّام ومرؤوسيهم ، فلا يجوز لهم دخول المنازل بدون إستئذان ، كما لا يجوز لهم التجسس على ساكني المنازل . وقد رُوِي أنه أثناء تجوال الخليفة عمر بن الخطّاب ليلاً لتفقد راحة الناس ، عَلِمَ أن أبا محجن الثقفي يشرب الخمر مع أصحابه في بيته . فانطلق الخليفة ودخل المنزل بدون إستئذان ، فاعترض على ذلك الرجل ، قائلاً للخليفة : « إنّ هذا لا يحلّ لك ، وقد نهاك الله عن التجسس ، وتلا الآية الكريمة : ﴿ **ولا تجسَّسوا** ﴾[10] . عندها خرج عمر وتركه دون إتخاذ أي إجراء بحقه .

هكذا أقرّ الإسلام حرمة المنزل منذ القرن السابع الميلادي وبأرقى صورها ، ليأتي الإعلان العالمي بعده سنة 1948 وبأربعة عشر قرناً وينص عليها في المادة 12 القائلة أنه : « **لا يجوز إجراء أي تعرّض غير قانوني لأي إنسان في حياته الخاصة أو اسرته أو منزله أو** مراسلاته . . . »

26 ـ (د) ـ حرية إبداء الرأي :

تتجلّى هذه الحرية كذلك في الإسلام بأجلى صورها ، فقد حرص النبي (ص) على تأكيد حرية الرأي بإفساحه المجال أمام أصحابه وبحضوره على إبداء رأيهم بشأن بعض المواقف التي تمر بالإسلام ، فيفعلوا دون أدنى تردد أو خوف من أن يكون رأيهم مُغايراً لرأي

---

(8) سورة النور ، الآيتان 27 ـ 28 .

(9) الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء ص 106 ـ وأركان حقوق الإنسان ص 115 ؛ الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة ص 320 ـ 321 .

(10) سورة الحجرات ، الآية 12 .

النبي (ص) ، وهـو الرسـول المبعوث بـالشريعـة ، ورئيس الدولـة ، والقائـد الأعلى لجيوشها .

وكان النبي (ص) يدعو الناس أيضـاً للمجاهـرة بآرائهم ، فيقـول : « لا يكن أحدكم إمَّعة (أي يوافق الغير في كل شيء) يقول : أنا مع الناس ، إنْ أحسن الناسُ أحسنتُ وإنْ أساؤا أسأتُ ، ولكن وطِّنوا أنفسكم إنْ أحسنَ الناس أن تُحسنوا ، وإنْ أساؤا أن تجتبوا إساءتهم » .

وقد حرص الخلفاء الراشدون بدورهم على كفالة حرية الرأي . فهذا الخليفة عمر بن الخطّاب يخطب قائلاً : « أيها الناس من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فلْيُقوِّمه » ، فينبري رجل من عامة الشعب يرد عليه : « والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناك بسيوفنا » ، فيُجيبه عمر بقوله : « ألحمد لله الذي جعل في المسلمين من يُقوِّم اعوجاج عمر بسيفه »

وأراد عمر أن يُحدِّد قيمة مهر الزوجة بأربعمائة درهم على الأكثر ، بعد أن لاحظ مُغالاة الناس في المهور ، فتُقاطعه إمرأة وهو يخطب خطبة الجمعة وتقول له : كيف تُنادي بهذا التحديد ، والله يقول : ﴿ **وإنْ أردتم إستبدال زوج مكان زوج وآتيتم احـداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً** ﴾(11) . فيتراجع عمر من موقفه ويقول قوله المأثور : « أخْطأَ عمر وأصابت إمرأة » ويشعر بالندم فيردد القول : « أَقلُّ الناس أفْقَهُ منك يا عمر ، رحم الله أمرأً أهدى إلينا عيوبنا » .

ويكفل الإسلام حـرية إبـداء الرأي حتى بـالنسبة إلى غـير المسلمين . فـالحادثـة السابقة ، التي طلب فيها الخليفة عمر من خادمـه النصراني أن يُسلم ليُعيّنـه في وظائف الدولة ، فيأبى الخادم ويُصر على البقاء على دينه ، فما يكون من عمر إلاّ أن يعتقه ويترك له حرية الذهاب حيث يشاء ، هذه الحادثة إنّما هي دليل ساطع على عدم قصر هذه الحرية على المسلمين بل وعلى تشجيع غير المسلمين على ممارستها .

على ان ممارسة هذه الحرية يجب أن تحصل ـ كما هي الآن في القانون الوضعي ـ ضمن حدود عدم الإساءة والنيل من إعتبار وشرف الآخرين والمصلحة العامة ، وذلك عملاً بقوله تعالى :﴿ **إنّ الذين يُحبّون أن تَشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عـذاب أليم في الدنيـا والآخرة** ﴾ (12) .

---

(11) سورة النساء ، الآية 20 .

(12) سورة النور ، الآية 19 .

27 ـ (هـ) ـ حق التعلّم والإبداع الحضاري :

إنّ ما توصلت إليه النظم المعاصرة والإعلانات العالمية حول حرية التعليم والثقافة ، وإلزامية التعليم ومجانيته ، وحق المساهمة في التقدم العلمي والثقافي والحضاري ، كل ذلك توصلت إليه شريعة الإسلام منذ أربعة عشر قرناً .

فقد كان للعلم والتعلم مكان الصدارة في شريعة الإسلام [13] . وهي لم تكتفِ بإعتبار التعلم حقاً أو حرية أي أمراً متروك القيام به لمشيئة الفرد ، وإنما جعلت منه فريضة أي واجباً مفروضاً عليه مما يعني أن الإسلام عرف فكرة التعليم الإلزامي قبل عصرنا الحالي . فقد أمر الإسلام بالعمل بفريضة العلم من قبل الجميع ، والذهاب في طلبه ولو إلى أقصى البلاد [14] . فقد جاء في الحديث النبوي : « طَلَب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » « اطلبوا العلم ولو بالصين »

وطلب التعلم في الإسلام ليس واجباً على الذكور فقط ، وإنّما هو مترتب كذلك على الإناث . وهذا مستفاد صراحة من الحديث النبوي الأول ، وتأويلاً ممّا روته السيدة عائشة رضي الله عنها حين قالت : « نعْمَ النساء نساء الأنصار ، لم يمنعهنّ الحياء أن يتفقّهن في الدين » [15] .

وقد عظّم القرآن الكريم والسنة النبوية والسلف الصالح قدر العلم والعلماء ورفعوهم لدرجة المؤمنين ، ولخلافة الأنبياء . فجاء في القرآن : ﴿ **قُلْ هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون** ﴾ ﴿ **يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات** ﴾[16] . وجاء في الأحاديث النبوية : « العلماء مصابيح الأرض وخلفاء الأنبياء وورثتي وورثة الأنبياء » « الناس رجلان عالم ومتعلم ولا خير في سواهما » « فضل العلم خير من فضل العبادة » [17]« من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهّل الله له طريقاً إلى الجنة »« إذا

---

(13) هذا وقد اُختلف في أوّل من كَتَبَ بالعربية : فقال البعض أنه آدم عليه السلام ثم وجدها بعد الطوفان النبي اسماعيل، وقال البعض الآخر انّ اسماعيل أول من كَتَبَ بها ووضعها على لفظه ومنطقه ، وقال غيرهم انّ أول من كتب بها قوم من الأوائل أسماؤهم : أبجد ، وهوّز ، وحُطّي ، وكلَمن ، وسَعَفَص ، وقَرَشَت ، وكانوا ملوك مَدْين . وحكى غيرهم : أنّ أول من كَتَب بالعربي مُرّة من أهل الأنبار. وذكر غيرهم : أن أول من كَتب بها وَوَضع الصُور هومُرامر بن مُرّة، ثم جاء أسلم بن مُرامر بن مُرّة ففصّل ووصَل ، ثم جاء عامر بن جَذْرة فوضع النقط والحركات (القاضي الماوردي : أدب الدنيا والدين ص 68 ، من طبعة دار الهلال بيروت 1985)

(14) الدكتور عبد الله الخالدي : النظم الإسلامية ص 116 ـ 119 .

(15) الدكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 61 ـ 62 .

(16) على التوالي سورة الزمر الآية 9 ؛ وسورة المجادلة الآية 11 .

(17) الدكتور صبحي محمصاني : أركان حقوق الإنسان ص 197 .

مات ابن آدم إنقطع عمله إلّا من ثلاث ـ منها ـ علم يُنتفع به » « يوزَن مداد العلماء بدم الشهداء يوم القيامة »[18] .

وللفاروق عمر بن الخطاب أقوال مأثورة في العلم والعلماء ، منها قوله : « كونوا أوعية الكتاب ، وينابيع العلم . تعلموا العلم ، وتعلموا للعلم السكينة والحلم . وتواضعوا لمن تُعّلمون ، وتواضعوا لمن تتعلمون منه ولا تكونوا جبابرة العلماء ، فلا يقوم علمكم بجهلكم . من قال أنا عالم ، فهو جاهل . يُهدم الإسلام بثلاث : زلّة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ،وأئمة مُضلّلون »

وأمّا الإمام علي ، صاحب « نهج البلاغة » ، فمن أقواله في العلم : « أشرف الأشياء العلم . والله تعالى عالِم ، يُحب كل عالِم . والسعادة التامة بالعلم . والعلم أفضل الكنوز وأجملها ، فإنه زين للغني ، وعون للفقير . ولا شرف كالعلم ، ولا عز كالحلم . والعلم خير من المال » .

ويقول الإمام علي أيضاً في فضل العلماء : « العلماء باقون ما بقي الدهر . فالعالم مصباح الأرض ، والعلم سلطان . والملوك حكّام الناس ، والعلماء حكّام على الملوك » [19] .

هذا وقد أسهب العلماء في الكلام عن فوائد العلم ، وفضل العلماء ، وآداب العالم والمتعلم ، ووضعوا في ذلك كتباً كثيرة [20] .

والإسلام لم يكتفِ بجعل التعلم فرضاً وواجباً إلزامياً على الجميع بل يسّر أمره بجعله **مجانياً** بدون أجر . فقد جاء عند البعض أنه من : « آداب العلماء أن يقصدوا وجه الله بتعليم من علّموا . . . من غير أن يعتاضوا عليه عوضاً ، ولا يلتمسوا عليه رزقاً ، فقد قال الله تعالى : ﴿ **ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً** ﴾ . قال أبو العالية : لا تأخذوا عليه أجراً ، وهو مكتوب عندهم في الكتاب الأول : يا ابن آدم علّم مجّاناً ، كما عُلِّمت مجّاناً . ورُوِي عن النبي (ص) أنه قال : « أجر المعلم كأجر الصائم القائم » ، « وحسبه من هذا أجر فلا يلتمس أجراً » [21] .

ومما ينبغي ملاحظته أن حق التعلم ليس قاصراً في الإسلام على طلب تعلّم العلوم

---

(18) الدكتور عبد الله الخالدي : النظم الإسلامية ص 118 .

(19) الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء ص 109 ـ 110 .

(20) من ذلك : القاضي الماوردي : أدب الدنيا والدين ص 41 ـ 93 ؛ العالم حسين بن القاسم : آداب العلماء والمتعلمين ، الدار اليمنية 1985 .

(21) القاضي الماوردي : أدب الدنيا والدين ص 92 ـ 93 .

الشرعية ، بل يتعدى ذلك إلى كل ما هو نافع للناس من وجوه العلم والمعرفة ، سواء أكان ذلك داخلاً في علوم الدين ، ، أم كان ذلك داخلاً في علوم الدنيا من تكنولوجيا ، وهندسة ، وطب ، وكيمياء ، وغيرها من العلوم التي تساعد على التعرف على أسرار الكون ، ومقوّمات الحياة البشرية ، وتوفير الرفاهية للإنسان . بل إننا نجد أن العلماء المسلمين قد بيّنوا أن العلوم التي ترتبط بها المصالح الدنيوية : كالطب ، والحساب ، وأصول الصناعات وغيرها ، تعتبر فرضاً من فروض الكفاية ، أي أنه يجب على المجتمع أن يكون فيه الأطباء ، والمهندسون وغيرهم ممن لو خلا المجتمع منهم لكان ذلك مؤدياً إلى إلحاق الضرر بأفراده ، ولتعيّن على القادرين منهم تعلم هذه الإختصاصات وإلّا كانوا في نظر الشريعة آثمين » [22] .

ويروي بعض الفقهاء عن سِيَر الأعلام بأن أحدهم كان يبدأ يومه فينهض قبل الفجر فيصلّي ما شاء الله ، ثم عند الفجر يخرج إلى المسجد وبعد الصلاة تبدأ حلقة علوم القرآن إلى طلوع الشمس ، وبعد ذلك تبدأ حلقة أصحاب الحديث إلى الضحى ، وبعدها تبدأ مدارسة الفقه وأصوله إلى الظهر ، ثم بعد إستراحة بسيطة تبدأ مرحلة أخرى لدراسة العربية وعلومها وهكذا حتى أذان العشاء . وأنه كان في كل حلقة من حلقات المساجد عالم متخصص في فن من الفنون . فحلقة للقرآن الكريم وعلومه وتفسيره ، وأخرى للحديث النبوي الشريف ، وثالثة للفقه ورابعة لعلوم اللغة والنحو . وخامسة للأدب والشعر وسادسة لعلوم الفلك والرياضيات . وهكذا إلى آخر أنواع المعارف كالكلام والمنطق والفلسفة والطب والصيدلة والزراعة [23] .

وقد حثّ الإسلام على التبحّر في المعارف والعلوم والإستزادة منها ، وذلك عملاً بالقرآن الكريم : ﴿ **وقُل ربِّ زدني علماً** ﴾ [24] والحديث النبوي : « أُطْلب العلم من المهد إلى اللحد » [25] .

هذا ، وقد فهم المسلمون الأوائل مركز العلم والتعلم في شريعتهم وأنهم خير أمة أخرجت للناس ليس في ميدان الفضائل والأخلاق وحسب وإنما في كل المجالات والمتطلبات الحياتية ، فارتادوا مختلف العلوم والمعارف والصناعات [26] ، فكانوا في بعضها

---

(22) الدكتور عبد الله الخالدي : شذرات في النظم الاسلامية ص 118 ـ 119 .

(23) الدكتور محمد رأفت عثمان: المرجع السابق ص 62 ـ 63 .

(24) سورة طه الآية 114 .

(25) الدكتور صبحي محمصاني : أركان حقوق الإنسان ص 198 .

(26) الدكتور عبد الله الخالدي : النظم الإسلامية ص 119 .

مُطوّرين ، وفي بعضها الآخر مُضيفين ، وفي معظمها مُبتكرين ومعلمين [27] .

ففي الطب [28] ، نجد أن المسلمين لم يقفوا عند حدود النقل والتفسير ، وإنما تجاوزوا ذلك إلى التنقيح والإضافة ، والتجربة والتنظيم العلمي الدقيق الخالي من التفسيرات الغيبية للأمراض . ورفضوا كثيراً من الآراء التي تُخالف ما أدت إليه تجاربهم . فعبقريتهم الطبية علمية ، تعتمد الإسلوب التجريبي في بناء الصرح الطبي [29] .

وقد نبغ منهم في الطب : ابن سينا (370 ـ 428 هـ) الذي بقيت جامعة لوفان الفرنسية تُدرّس كتابه « القانون في الطب » حتى منتصف القرن الثامن عشر ، وأبو بكر الرازي (251 ـ 320 هـ) الذي يقول عنه المؤرخون إنه طبيب المسلمين وأوحد دهره وفريد عصره ، وكان كتابه « الحاوي في الطب » المرجع الأول للأطباء الأوروبيين [30] .

وفي الصيدلة [31] ، لم يقف المسلمون كذلك عند حدود الترجمة والنقل ، وإنما أضافوا إلى مصنفات القدماء مشاهداتهم واختباراتهم الشخصية . وانتقدوا كثيراً آراء الصيادلة السابقين ، لأن الحق عندهم كما يقول الرازي : « لا يُعرف بالرجال ، ولو كان صاحب الرأي غالينوس ، أو أبقراط ، أو ديسقوريدس » . فمنهج المسلمين في الصيدلة علمي يؤكد اللجوء إلى التجربة ويعتمدها وسيلة لليقين قبل الأخذ بآراء الكبار ، بل ويرفض « الآراء المبنية على مشاهدة واحدة » .

وقد اشتهر من الصيادلة : ابن ماسويه ، والرازي ، وابن سينا وغيرهم كثير .

وفي الكيمياء [32]، فقد انقلبت على يد جابر بن حيّان من مُجرد بحث فلسفي إلى علم يهدف إلى اكتشاف الأجسام ، وإدراك خصائصها في ذاتها ، وخصائصها في تفاعلها مع غيرها ، ورد النتائج وضبطها ضبطاً علمياً . وكان يُطلق عليها في طورها الأول الخيمياء ،

---

(27) يُراجع كتاب « تاريخ الحضارة الإسلامية » تأليف العالم المستشرق الروسي ف . بارتولد (الاستاذ بجامعة بطرسبرغ في عهد حكم القيصر) وحيث لم يتردد المؤلف في الاعتراف للشرق مزاياه وللمسلمين بحسن معاملة الغير ، وبما كان لهم من فضل على حضارة العالم كلّه في مختلف العلوم والآداب والشرائع . (وقد نقل الكتاب إلى العربية الاستاذ حمزة طاهر) .

(28) الدكتور أسعد السكاف والاستاذ محمود مطرجي : تاريخ العلوم عند العرب ص 83 ـ 98 ، دار مارون عبود ببيروت 1982 .

(29) Legacy Of Islam : P P . 375 — 377 Edited By : Sir thomas Arnold and Otlhers, Oxford 1931 ; Lucien Leclere : Histoire de la medcine Arabe , Burt franclin P P . 15 — 25 , New york

(30) The Legacy Of Islam P P . 320 — 324

(31) د . أسعد السكاف ومحمود مطرجي : تاريخ العلوم عند العزب ص 99 ـ 108 .

(32) د . أسعد السكاف ومحمود مطرجي . تاريخ العلوم عند العرب ص 109 ـ 118 .

ثم صارت كيمياء ، بعد أن تحوّلت عن الشعوذة إلى العلم التجريبي .

ومن أشهر الكيميائيين المسلمين : جابر بن حيّان (المتوفي 200 هـ /815م) الذي يرجع إليه الفضل في الإنتقال بالكيمياء العربية من صنعة تحويل المعادن إلى ذهب ، إلى العلم التجريبي القائم على المشاهدة والتجربة ، والشك ، والقياس والإستنتاج . وقد حدا ذلك بالاستاذ (برتلو Berthelot) إلى القول عنه : « إنّ لجابر في الكيمياء ما لأرسطو في المنطق » [33] .

ومنهم أيضاً أبو بكر الرازي المُسمّى « بغالينوس العرب » ، وقد قال عنه الاستاذ « ستابلتون » : « ينبغي لنا أن نقر للرازي بأنه أحد النابهين في البحث عن المعرفة ، ممّا جادت بهم الحياة في كل زمان ومكان ، فهو ليس نسيج وحده في عصره وزمانه فحسب ، وإنما لا نظير له في كل العصور التالية ، حتى بدأ فجر العلم الحديث يبزغ في أوروبا مع غاليليو وروبرت بويل » .

وممّن نبغ في هذا المجال أيضاً الشيخ الرئيس ابن سينا ، الذي ظلّت مقالته التي كتبها في الكيمياء وأضافها إلى كتابه « الشفاء » مرجعاً يستشهد به جميع الباحثين الغربيين الذين يهتمون بالبحوث الكيميائية ، بعد أن ترجم هذه المقالة « ألفريد سراشبل » إلى اللاتينية في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي [34] .

وفي الرياضيات [35] ، نبغ من المسلمين : ثابت بن قرة الحرّاني (221 ـ 288 هـ) الذي مهّد لحساب التكامل والتفاضل (calculas) وحلّ بعض المعادلات التكعيبية بطرق هندسية .

ومنهم كذلك الخوارزمي الذي كان أول من استعمل كلمة جبر (Algebra) للعلم المعروف الآن بذلك ، وفصله عن الحساب ، وأظهره في قالب علمي . وقد اقتبس الغرب عنه كلمة الجبر واستعملوها في رياضياتهم . ويعود للخوارزمي الفضل أيضاً ، بعد نقله الأرقام الهندية إلى العربية ، في تناول الأرقام في مؤلفاته مُظهراً فائدتها ومزاياها .

ومنهم أيضاً ابن الهيثم (354 ـ 430هـ) الذي يُعدّ واضع أسس المنهج العلمي وعلم البصريات . وقد قال عنه العالم « الدو ميلي » : « إنّ كتاب البصريات عند جون بيكام ليس إلاّ إقتباساً ناقصاً من كتاب ابن الهيثم ، بل إنّ كتاب وايتلو إنما هو مأخوذ في

---

(33)The Legacy Of Islam P P . 327 —335

(34) الدكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 63 ـ 64 .

(35) الدكتور أسعد السكاف والاستاذ محمود مطرجي : تاريخ العلوم عند العرب ص 119 ـ 133 .

قسم كبير منه من ابن الهيثم [36] » .

وفي **الفلك**[37] ، فقد تجلّت عبقرية المسلمين في إستخراج حساب محيط الأرض ، وحساب طول السنة الشمسية ، وتحديد مواقع كثيرة من النجوم ووضع الخرائط المصورة لها ، ووضع تقويم سنوي دقيق . وكانوا أول من راقبوا أبعد حد بين الشمس والأرض وأقربه .

وخير مثال على مآثرهم في الفلك ، أنّ معظم أسماء الكواكب والنجوم هي أسماء ذات مصدر عربي : كالغول (Algol) ، والغراب (Algorab) ، وعرش الجوزاء (Arsch) ، والراعي (Al - Rai) ، والعقرب (Acrab) ، والجدي (Algidi) ، والإكليل (Icklil) إلخ . . .

ومن أشهر الفلكيين المسلمين : أولاد موسى بن شاكر ، والبيروني ، والبتاني ، والفرغاني ، والصوفي وغيرهم .

وفي **الفيزياء** [38] ، يعود للمسلمين فضل إكتشاف رقّاص الساعة (Pendalum) ، كما أنهم بذلوا جهوداً كبيرة في علوم الجاذبية ، وضغط السوائل وتوازنها (الهيدروستاتيكا) ، والثقل النوعي ، والبصريات ، ونظرية الصوت .

وفي **تاريخ الحضارات** ، نجد البيروني (362 - 442 هـ) الذي كان عالماً عبقرياً لا مثيل له في هذا العالم ، حتى ان الدكتور « ادوار سخاو Ed . Sachau » يقول عنه : « إنّ البيروني أكبر عقلية عرفها التاريخ » [39]

ونجد كذلك العلاّمة الكبير ابن خلدون (1332 - 1406 م) الذي يقول عنه المستشرق هنري ماسييه بإن فلسفته وضعية : « تتعدى حدود الأدب العربي ، لتتبوأ مكاناً بين أروع الآثار الإنسانية الخالدة في كل العصور . وأن عمق التفكير ، وقوة الحكم ، وسعة الإطلاع ، والنظرة الموضوعية . . . التي تتجلّى في ما كتبه ابن خلدون لهي شيء مما يُحيّر العقول ويثير الإعجاب » [40] .

فقد سبق ابن خلدون علماء أوروبا وفلاسفتها في تعليل كثير من الظواهر التاريخية

---

(36) تاريخ العلوم عند العرب ص 218 .

(37) المرجع أعلاه ص 145 - 147 .

(38) المرجع عينه ص 150 - 155 .

(39) الدكتور أسعد السكاف والاستاذ محمود مطرجي : تاريخ العلوم عند العرب ص 225 .

(40) الاستاذ ساطع الحصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص 600 .

والإجتماعية ، فهو الرائد وهم التابعون . فقد سبق غبريال تارد في نظرية التقليد ودورها في تعليل الظواهر الإجتماعية . وعرف دور العقل الجَماعي الذي يُجبر الأفراد على اتباع المجتمع وتقاليده قبل « إميل دوركهايم » . ووضع الأسس الإقتصادية للبنائين الإجتماعي والسياسي ، فسبق في ذلك كارل ماركس . وقد أنصفه المستشرق كولوزيو حيث يقول عنه : « لقد كان ماكِيافلّي ـ صاحب كتاب الأمير ـ يُعلّمنا وسائل حكم الناس ، وهو يفعل ذلك كسياسي بعيد النظر . ولكن ابن خلدون ينفذ إلى الظواهر الإجتماعية كإقتصادي وفيلسوف ، مّما يحملنا بحق : « أن نرى في مقدمته النزعة التقدمية التي لم يعرفها عصره » .

وعن دور المسلمين الأوائل في حقل العلم والمعرفة يقول الباحث (الاستاذ جورج سارتون G . Sarton) : « لقد كان العرب أعظم معلمين في العالم . فلو لم ينقلوا إلينا كنوز الحكمة اليونانية لتوقّف سير المدنية بضعة قرون . فوجود ابن الهيثم ، وجابر بن حيّان وأمثالهما ، كان لازماً ومُمهّداً لظهور غاليليو (1564 ـ 1624) ونيوتن (1642 ـ 1727) » [41] .

وفي علم السياسة والإدارة :[42] نبغ العديد من الرواد المسلمين الذين كان لهم دور بارز في تطوير الفكر السياسي والإداري ، وفي إثراء المكتبة الإسلامية بالعديد من المراجع التي تعالج شؤون الحكم والإدارة وتدعو إلى الإصلاح .

ومن هؤلاء : **الفارابي** (260 ـ 339 هـ = 874 ـ 950 م) الذي يُعتبر صاحب المدرسة المثالية في الفكر السياسي والإداري الإسلامي وأكبر فلاسفة المسلمين . وقد عُرِف بالمعلم الثاني لشرحه مؤلفات أرسطو (المعلم الأول) . له نحو مئة كتاب ، منها : « آراء أهل المدينة الفاضلة » [43] ، والمدخل إلى صناعة الموسيقى ، والموسيقى الكبير[44] ، والآداب الملوكية ، والسياسة المدنية ، وجوامع السياسة ، والخطابة ، وما ينبغي أن يتقدم الفلسفة وغيرها [45] .

ومنهم كذلك **الماوردي** [46] (المتوفي عام 450 هـ = 1058 م) الذي يُعتبر عَلَماً من

---

(41) G . Sarton : Introduction to the History of Science
نقلاً عن تاريخ العلوم عند العرب ص 8 و 173 .

(42) يُراجع في ذلك : الاستاذ محمد مهنّاً العلي : الإدارة في الإسلام ص 271 ـ 287 .

(43) تُراجع آراء الفارابي عن الجماعة الفاضلة والقيادة الفاضلة في كتاب الرائد محمد مهنّاً العلي : الادارة في الاسلام ص 273 ـ 274 .

(44) يُقال إن الآلة المعروفة بالقانون من وضعه (يُراجع : قاموس الأعلام للزركلي جزء 7 ص 20)

(45) يُراجع في مؤلفاته : قاموس الأعلام للاستاذ الزركلي جزء 7 ص 20 .

(46) تُراجع ترجمة الامام الماوردي ومؤلفاته في : مقدمة الاستاذ محي هلال السرحان لكتاب أدب القاضي للماوردي جـ 1 (بغداد 1971) ص 14 ـ 64 ؛ ومقدمة الاستاذ مصطفى السقا لكتاب أدب =

أعلام الفكر الإسلامي . فقد كان فقيهاً من أكبر فقهاء الشافعية ، وسفيراً للخليفة من أبرز رجال السياسة في الدولة العباسية ، وأديباً وشاعراً ناضج الفكر وواضح الأسلوب ، وقاضياً كبيراً اشتهر بالإجتهاد وقول الحق . وكان ذا شخصية علمية متعددة المواهب والإختصاصات ترفعه إلى مصاف الكتّاب الموسوعيين . وله العديد من المؤلفات يمكن تصنيفها في أربع مجموعات : 1 ـ الكتب السياسية والإدارية . 2 ـ الكتب القانونية والقضائية . 3 ـ الكتب الدينية . 4 ـ الكتب الأدبية .

والكتب السياسية والإدارية هي التي اشتهر بها الماوردي وتتضمن أربعة كتب هي : **1 ـ كتاب الأحكام السلطانية** وقد طبع منذ أكثر من مائة عام طبعات عديدة [47] ، وتُرجم إلى الهولندية والفرنسية والتركية والإنكليزية . ويعالج الكتاب موضوعات القانون العام الإسلامي بفروعه الخاصة بالقانون الدستوري والإداري والمالي والدولي والجزائي وغيرها . وقد كان للماوردي فضل السبق في وضع هذا الكتاب ، إذ لم يفطن أحد قبله إلى وضع مؤلف خاص بهذه الموضوعات الهامة والتي هي مبعثرة في كتب الفقه المتعددة . **2 ـ كتاب قوانين الوزارة وسياسة المُلك** المعروف « بأدب الوزير » [48] ، وهو يتضمن عدة فصول تتناول : معنى الوزارة ، ومهمة الوزير ، ومزايا الوزير وصفاته ، وقواعد تقليده وعزله ، ووزارة التنفيذ ، والحقوق الواجبة على الوزير . **3 ـ كتاب تسهيل النّظر وتعجيل الظَّفر** في أخلاق المَلِك وسياسة المُلْك [49] ، وهو يتضمن قسمين واضحين : الأول ـ في الأخلاق التي ينبغي أن يتسم بها المَلك والسلطان . والثاني ـ في السياسة التي ينبغي أن يسلُكَها السلطان أو يسير عليها . **4 ـ كتاب نصيحة الملوك** وهو يتضمن نصائح للملوك والسلاطين في كيفية السلوك السياسي [50] .

الدنيا والدين للماوردي (دار الهلال بيروت (1985) ص 3 ـ 15 ؛ والدكتور صبحي محمصاني : المجاهدون في الحق ص 106 ـ 113 (دار العلم ببيروت) ؛ مقدمة الدكتور رضوان السيد لكتاب قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي ص 5 وما بعدها (دار الطليعة ببيروت 1979 وكذلك مقدمته لكتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر (في أخلاق المَلِك وسياسة المُلك) ص 79 ـ 93 (دار العلوم العربية ببيروت 1987)

(47) أحدث هذه الطبعات : طبعة مطبعة البابي الحلبي بمصر 1960 ، وطبعة دار الكتب العلمية ببيروت 1985 .

(48) قام بتحقيقه حديثاً ، الدكتور رضوان السيد ، وقد صدر عن دار الطليعة ببيروت 1979

(49) قام بتحقيقه أيضاً الدكتور رضوان السيد ، وقد صدر عن دار العلوم ببيروت 1987 .

(50) وهو مخطوطة بباريس برقم 2447 ، ويبدو أن الدكتور رضوان السيد يعكف على تحقيق ودراسة المخطوطة ويرغب في اصدارها في سلسلة نصوص الفكر السياسي العربي والإسلامي ، كما ظهر من غلاف كتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر .

ومنهم أيضاً الغزالي[51] (450 ـ 505هـ = 1058 ـ 1111 م) ويُعتبر حجة الإسلام وجامع أشتات العلوم والمعرفة . وقد بلغ في مقامه العلمي مرتبة عظيمة جعلت الجميع يعترفون بفضله ومكانته . فتقرّب منه الخلفاء والوزراء وأدخلوه بلاطاتهم . وقد أحدثت أفكاره ثورة عارمة في عالم الفكر لا سيما في علم الكلام والفلسفة والفقه والحديث . وصنّف في العلوم والفنون المختلفة كتباً بلغت الأوج في كمالها ودقتها الموضوعية . ومن مؤلفاته : إحياء علوم الدين ، وتهافت الفلاسفة ، والإقتصاد في الإعتقاد ، ومقاصد الفلاسفة ، وفضائح الباطنية ، والمستصفى من علم الأصول ، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، وعقيدة أهل السنة ، والتبر المسبوك في نصيحة الملوك وغيرها من المؤلفات [52] .

ويعتبر كتابه **التبر المسبوك** [53] من أهم مصادر الفكر الفلسفي السياسي الإسلامي ، وهو يعالج موضوعات سياسية وإدارية وإجتماعية ، جاءت في صورة نصائح ومواعظ ووصايا أخلاقية ، غايتها منفعة الحاكم السياسي وارشاده في حكم الرعية وتأديب الحاشية وعمال البلاط . ويرتكز النظام السياسي عند الغزالي على أربعة أركان : الوزراء وعلماء الشرع والقضاة والكتبة . ويأتي السلطان أو الملك في رأس الهرم فيُشرف على هذه المؤسسات ويدير شؤونها ويحدّد سياستها ، ويرسم حدود العلاقة بينه وبين هذه المؤسسات وعلاقاتها بعضها ببعض . ويُبرز الغزالي نظام الوزارة في كتاب « التبر المسبوك » فيوضح أهمية منصب الوزارة وقواعدها ومهام الوزير ودوره وعلاقته بالسلطان . كما يتحدّث عن الكتّاب فيكشف قواعد مهنة الكتابة وشروطها فيتكلم عن آداب الكاتب وخصائصه الفردية . ولم يتحدث الغزالي في كتابه هذا عن علماء الشرع والقضاة ، وإنما يعالج هذه المسائل في مؤلفه إحياء علوم الدين وغيره من مؤلفاته [54] .

ومن هؤلاء الرواد كذلك : **ابن تَيْمِيَّة** [55] (661 ـ 728هـ =1263 ـ 1328 م) والملقب بشيخ الإسلام . وكان حافظاً بين المحدّثين ، علماً في المفسرين ، وإماماً بين المتكلمين ، فقيهاً أصولياً ، معتمداً لمنهج المقارنة بين المذاهب . وقد ترك العديد من

---

(51) يُراجع في سيرته ومؤلفاته : مقدمة الدكتور محمد أحمد دمج لكتاب الغزالي : « التبر المسبوك في نصيحة الملوك ـ المعروف بنصيحة الملوك » ص 13 وما يليها ، المؤسسة الجامعية للدراسات « مجد » بيروت 1987 .

(52) قاموس الأعلام للزركلي جزء 7 ص 22 .

(53) قام بدراسة وتحقيق هذا الكتاب : الدكتور محمد أحمد دمج ، كما ورد سابقاً .

(54) الدكتور محمد دمج : في مقدمته لكتاب التبر المسبوك للغزالي ص 51 .

(55) قاموس الإعلام للزركلي جزء 1 ص 144 ؛ الرائد محمد مهنا العلي : المرجع السابق ص 279 ؛ مقدمة كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية ، طبعة دار الآفاق الحديثة ببيروت 1983 .

المؤلفات منها : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، والحسبة في الإسلام ، والفتاوى ، ونظرية العقد ، ونقض المنطق وغيرها ،

وكان يدعو إلى الإصلاح ، لكن دعوته لم تكن مقصورة على أمور العقيدة فقط ، وإنما اشتملت أيضاً على الدعوة إلى إصلاح الإدارة الحكومية . وقد ضمّن دعوته الإصلاحية الأخيرة في مؤلفيه : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، والحسبة في الإسلام . ففي كتاب السياسة الشرعية يتخذ من الكفاءة في سياسة التعيين في الأمور العامة والوظيفة أساساً للإصلاح السياسي والإداري الذي يدعو إليه ، وعليه فإنه فيما يتعلق بأداء الأمانات في تولية الوظائف العامة تشترط أربعة أمور : 1 ـ إستعمال الأصلح . 2 ـ إختيار الأمثل فالأمثل . 3 ـ إجتماع القوة والأمانة . 4 ـ معرفة الأصلح [56] . وهذا ما يُسمّى في الفكر السياسي والإداري المعاصر وضع الرجل المناسب في المكان المناسب .

واستكمالاً لرسالته الإصلاحية وسعيه للإصلاح الحكومي تطرّق في كتابه « الحسبة في الإسلام » للحديث عن أهداف الوظائف العامة ووظيفة المحتسب والدور الإصلاحي للدولة والمتمثل في منع الإحتكار ، وتحديد الأسعار ، وتوفير الإحتياجات ، وتحديد الأجور . ولقد تناول هذه المواضيع من خلال كلامه عن نظام الحسبة في الإسلام كنظام رقابي ، والذي يقوم على أساس الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر اذا ظهر فعله [57] .

ومنهم أيضاً : **العلامة ابن خلدون**[58] (732 ـ 808 هـ =1332ـ 1406 م) الذي تنوّعت أعماله بين كتابة الدواوين والحجابة ، والسفارة والقضاء ، والتدريس والتأليف . ومن مؤلفاته التي وصلت إلينا كاملة كتاب « العِبَر وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والبربر ، ومن عاصرهم من السلطان الأكبر » . ويتألّف الكتاب من مقدمة وثلاثة كتب . وتبحث المقدمة في علم التاريخ . ويبحث الكتاب الأول في « العمران وما يعرض له من العوارض الذاتية من الملك والسلطان ، والكسب والمعاش ، والصنائع والعلوم . . . » . وهذا الكتاب الأول مع المقدمة هو المعروف اليوم بمقدمة ابن خلدون [59] ، ويؤلف الجزء الأول من كتاب « العِبَر » المطبوع .

---

(56) يُراجع في تفصيل ذلك : كتاب السياسة الشرعية في إصلاح الرعية ، طبعة دار الأفاق الحديثة ببيروت .

(57) الرائد محمد مهنّا العلي : الادارة في الاسلام ص 281 .

58) يُراجع في سيرته وآثاره وعلم العمران والأحكام السلطانية والمسائل الاقتصادية: كتاب الدكتور صبحي محمصاني « المجاهدون في الحق » ص 193 ـ 230 .

(59) وقد صدرت لها مؤخراً طبعة عن دار إحياء التراث العربي ببيروت . ومقدمة ابن خلدون هذه تكاد

ويبحث الكتاب الثاني في أخبار العرب ودولهم ، ومن عاصرهم من الأمم والدول . أما الكتاب الثالث ، فيبحث في أخبار البربر ، وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملوك والدول .

وقد بحث ابن خلدون في مواضيع الأحكام السلطانية « القانون العام » بصورة علمية من ضمن علم العمران . فتطرّق إلى موضوع المجتمع البشري ، وتطوّره من البداوة إلى الحضارة ، وتطوّر الرئاسة في القبيلة إلى الملك في الحضر ، وازدهار الدول وانهيارها ، ووظائفها ومناصبها ، وماليتها ، وطرق المعاش فيها (60) .

وفي معرض بحث المجتمع البشري ، أكدّ ابن خلدون النظرية القائلة بان **الإنسان إجتماعي بطبعه** .

وقد أبرز ابن خلدون **مقوّمات سيادة الدولة** بوجهيها الداخلي والخارجي ، وذلك قبل جون استون وأمثاله بخمسة قرون . فالوجه الداخلي لسيادة الدولة يتمثل في حق فرض الأوامر والنواهي ، مع ما يستتبع ذلك من جباية الضرائب وترتيب الدفاع . أما الوجه الخارجي ، فيتمثل في إستقلال الدولة عن أي يد أو قهر خارجي ، وما يلحق ذلك من تمثيل خارجي بواسطة المبعوثين .

وشرح ابن خلدون كذلك **وظائف الدولة** الرئيسية . فإلى جانب الوظائف الدينية ، يترتب على الدولة تأمين الأمن وعدم الإعتداء من جهة الخارج ، وتوطيد الأمن والعدل في الداخل .

والأمن الخارجي يتحصل بحماية الثغور والديار وإعداد الجهاد عند الإقتضاء . والجهاد ، وما شُبّه به من حرب البغاة والعصاة ، هما السببان الوحيدان المشروعان للحرب ، وذلك بخلاف حروب المنافسة والعدوان التي هي غير مشروعة . وقول ابن خلدون في ذلك موافق لأقوال الفقهاء المسلمين ومبادىء القانون الدولي الحديث .

وأما العدل في الداخل ، فيتأمّن بطرق عدة كولايتي القضاء والمظالم لأجل فصل المنازعات واستيفاء الحقوق ، وكوظيفتي الحسبة والسكّة لأجل إشاعة الأمانة ومنع الغش في المعاملات . ومن هذه الطرق وظيفة صاحب الشرطة لأجل تنفيذ الأحكام القضائية ، ومنع التعديات وتطبيق العقوبات .

تكون موسوعة في العلوم الإجتماعية المختلفة . ومنها التاريخ ، وعلم الإجتماع ، وعلم السياسة والإدارة العامة ، وعلم الاقتصاد ، وبعض نواحي الفلسفة والتربية والآداب والفنون . ولذا ، ليس غريباً أن تكثر فيها المؤلفات الأجنبية والعربية (د . محمصاني : المجاهدون في الحق ص 199 ـ 201)

(60) الدكتور صبحي محمصاني : المرجع السابق ص 205 ـ 214 .

ولأجل الإشراف على تنفيذ وظائف الدولة الخارجية والداخلية ، وتوطيد سلطتها ، وتأمين الموارد اللازمة لها ، عدّد ابن خلدون أهم **مناصب الإدارة العليا** ، التي أسماها مراتب الملك أو الخطط السلطانية . وهي الوزارة ، والحجابة ، وديوان الأعمال والجبايات ، وديوان الرسائل والكتابة ، وصاحب السيف ، ويلحق به صاحب الشرطة وقائد الأساطيل .

وهو يرى أن **السياسة الفضلى للحكم** هي التي يراعي فيها السلطان مصلحة المواطنين على العموم ، قبل مصلحته الشخصية . . . وأن السياسة الشرعية ، المبنية على مكارم الأخلاق ، هي . . . التي توجب رعاية مصالح الشعب ، وتوجب إعتماد العدل في الإدارة والقضاء جميعاً [61] .

ويرى أيضاً أنه على الدولة أن تكون **عادلة** ، رفيقة بالمواطنين ، لا يُعانون منها سطوة أو خوفاً أو اضطهاداً ، لكيلا تذهب عنهم المَنَعة ، ويقعوا في المذلة والتكاسل . فالأمة اذا غُلبت وصارت في ملك غيرها ، أسرع إليها الفناء .

وهكذا أبرز ابن خلدون مبدأ **حرية الشعوب والأفراد** ، وناهض الإستبداد والإستعباد . وقرّر أن الظلم مؤذن بخراب العمران [62] .

ومن أعلام الفكر السياسي والإداري أخيراً لا آخراً : **القَلْقَشَنْدي**[63] (756 ـ 821هـ =1355 ـ 1418 م) ، وكان مؤرّخاً ، وأديباً ، وبحّاثة ، وإدارياً إتجه إلى دراسة الإدارة المكتبية . وقد وضع مؤلفه « صبح الأعشى في صناعة الإنشا » بعدما اسند إليه العمل بديوان الإنشاء . ويُعدّ مؤلفه هذا موسوعة علمية يقع في أربعة عشر جزءاً [64] ، تحدث فيه القلقشندي عن وظيفة الكتابة ومتطلباتها ، والتنظيم المكتبي واجراءاته ، وتنظيم المكاتبات وتصنيفها . فعن وظيفة **الكتابة**/ومتطلباتها تحدث عن أهميتها وكونها من أشرف الصنائع لعظم عائداتها على السلطان ودولته ، ثم تحدّث عن **الصفات الواجب توفرها في الكاتب** ومنها : الإستقامة والبلاغة والكفاءة وقوة النفس ، وسرعة البديهة وجودة الحدس ، وحلاوة اللسان وجراءة الجنان ، والأمانة والنزاهة . وتحدث كذلك عن أدب الكتابة حيث حدّد أخلاقيات وظيفة الكتابة في أمرين : حسن السيرة ، وحسن المعاملة وهو يرى أن ثقافة الكاتب يجب أن تكون واسعة وشاملة للعديد من العلوم والأعمال .

---

(61) الدكتور صبحي محمصاني : المجاهدون في الحق ص 207 ـ 211 .

(62) الدكتور صبحي محمصاني : المجاهدون في الحق ص 212 .

(63) قاموس الأعلام للزركلي جزء 1 ص 177 ؛ الرائد محمد مهنّا العلي : الادارة في الإسلام ص 284 ـ 286

(64) وقد طُبع كتاب « صبح الأعشى في صناعة الإنشا » للقلقشندي في القاهرة في 14 جزءاً (1913 ـ 1917 م)

أما عن **التنظيم المكتبي وإجراءاته** ، فقد تحدث القلقشندي عن ديوان الإنشاء أو ما كان يُسمّى ديوان الرسائل أو ديوان المكاتبات ، فتناول تحديد واجبات واختصاصات رئيس الديوان أو صاحب الديوان حيث وضعها في اثني عشر أمراً ، ثم تكلم عن موظفي ديوان الإنشاء ، وصنّفهم في مجموعتين : الأولى ـ مجموعة وظائف الكتّاب . والثانية ـ مجموعة وظائف خازن الديوان وحاجبه .

وقد صنّف مجموعة وظائف الكتّاب على النحو الآتي : كاتب منشيء (محـرّر) ، وكاتب يتولى مكاتبات الملوك ، وكاتب مكاتبات رجال الدولة من ولاة وقضاة وعمال ، وكاتب المناشير والنسخ ، وكاتب يُبيّض ما يكتبه المنشيء (المحرّر) مما يحتاج لحسن الخط كالمعاهدات ، وكاتب مُراجع لما يُكتب في الديوان ، وكاتب دفاتر وتذاكر متعلقات الديوان .

ثم عرض القلقشندي لواجبات موظفي الديوان ، كوظيفة الكاتب والحاجب والخازن .

أما عن **تنظيم المكاتبات** وتصنيفها ، فقد تكلم القلقشندي عن مقدّمات المكاتبات وما يجب أن تحتوي عليه وضرورة تناسبها مع موضوع المكاتبة ، وبيان مقادير المكاتبات وما يناسبها من البسط والإيجاز وما يلائمها من المعاني ، وتبيان أصول المكاتبات وترتيبها ولواحقها ولوازمها ، ثم عرض بعد ذلك مختلف أنواع المكاتبات الحكومية مثل كتابات الولاية والبيعات والعهود والوصايا والكتب الخاصة وغيرها من المكاتبات [65] .

وفي القانون والقضاء :[66] كان العرب والمسلمون من المجلّين في ميدان العلوم القانونية . وقد امتازوا بغزارة الإنتاج في هذه العلوم ، وبالتعمق في التحليل ، وبالمقدرة على الإستنتاج والإستقراء والتخريج والتفريع . فبنوا بذلك بناء قانونياً متيناً كاملاً ، وتراثاً غنياً من القواعد القانونية الكلية والضوابط العامة ، والقواعد الفرعية التفصيلية .

وقد ساعدهم على ذلك أمور أهمها تعدد مصادر القانون الإسلامي ، وتعدد القضايا الطارئة ، وتأثير قواعد الدين والأخلاق . فالمصادر القانونية الشرعية التي اعتمدها الفقهاء المسلمون ، من مصادر نقلية أساسها نص القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة ، إلى

---

(65) هذه الموضوعات التي تطرّق لها القلقشندي ، تكلّم عنها الدكتور حمدي أمين عبد الهادي في كتابه : الفكر الإداري الإسلامي والمقارن ص 227 وما بعدها ، دار الفكر العربي ببيروت 1976 . وهذا ما تحدث عنه الرائد محمد مهنّا العلي في مرجعه السابق ص 284— 286

(66) يُراجع بالتفصيل : الدكتور صبحي محمصاني : كتاب المجاهدون في الحق ـ وكتاب المجتهدون في القضاء ؛ وكتابنا : القضاء والعرف في الإسلام ص 71— 85

مصادر عقلية مستقاة من القياس والإجماع والإستحسان والمصالح المرسلة والإستدلال ، كلها وسائل مرنة مساعدة للبحث القانوني والإجتهاد الخلّاق [67] .

وكذلك ساعد الفقهاء في ذلك تعدد القضايا الجديدة والطارئة ، التي نجمت عن اتساع مساحة الدولة الإسلامية وعن تغيّر الأحوال والعادات والأعراف والحاجات .

أما عن تأثير قواعد الدين والأخلاق على القانون الإسلامي ، فناتج عن شمول قواعد الشريعة الإسلامية للعبادات الدينية والمعاملات القانونية جميعها . فمن جّراء ذلك اقترنت فكرة العدالة بفكرة الإحسان ، واتصف القضاء بالرحمة والتيسير والنزاهة والإنصاف .

وقد استتبع ذلك تعدد في علوم الشريعة ، وفي المذاهب الفقهية ، والمؤلفات ، والمؤلفين . فالعلوم الشرعية أو الفقهية شملت علم التفسير ، وعلم مصطلح الحديث ، وعلم التوحيد والكلام ، وعلم أصول الفقه ، وعلم فروع الفقه .

وشمل علم فروع الفقه : أركان الإيمان والعبادات ، ومبادىء الأخلاق ، والقواعد القانونية .

ثم انقسمت القواعد القانونية بدورها إلى : معاملات مدنية وتجارية ، وعقوبات ، ومناكحات (أحوال شخصية) ، ومخاصمات (أصول محاكمات) ، وسِيرَ (مسلك الدولة مع الدول الأخرى أي القانون الدولي) ، وأحكام سلطانية (القانون العام بفروعه المختلفة) .

وكذلك تعددت المذاهب الفقهية أو المدارس التفسيرية الإسلامية ، وانقسمت إلى مذاهب سنية ومذاهب شيعية . ثم انقسمت الأولى إلى مذاهب أهل الحديث ، ومذاهب أهل الرأي ، وإلى مذاهب متوسطة بينها . واشتهر من المذاهب السنية : المذهب الحنفي ، والمالكي ، والشافعي ، والحنبلي . ثم تعدّد العلماء والفقهاء من أتباع هذه المذاهب ، وكثُرت مؤلفاتهم كثيراً ممّا يفوق الحصر ، وممّا يُشكّل كنزاً غنياً يحوي من الجواهر الفكرية التي تُعدّ مفخرة تستحق التقدير والإعتزاز على مر العصور [68] .

ولما كان أعلام القانون والقضاء في الإسلام يُعدّون بالمئات إن لم نقل بالآلاف ، ولا مجال لحصرهم أو تعدادهم لكثرتهم ، لذلك سنكتفي هنا على ذكر بعض هؤلاء الأعلام ممن

(67) الدكتور صبحي محمصاني : المجاهدون في الحق ص 21

(68) الدكتور صبحي محمصاني : المجاهدون في الحق ص 22 — 23 ؛ قارن الاستاذ علي علي منصور : المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي ص 47 — 52

اعتُبروا أصحاب اجتهاد في الحقوق والقضاء [69] .

ومن هؤلاء المجتهدين في القانون والقضاء : **الإمام الأوزاعي**[70] الذي ولد في بعلبك من محافظة البقاع في لبنان (88 ـ 157 هـ = 707 ـ 774م) ، وكان رحالة في طلب الحديث النبوي والعلم ، وعالماً كبيراً ، وإمام أهل زمانه ، كما أنه كان صاحب مذهب فقهي من المذاهب البائدة .

ويظهر إجتهاد الإمام الأوزاعي في فروع القانون بالآتي : ففي باب الأحكام السلطانية ، أو قواعد **القانون العام** ، فقد وقف الأوزاعي موقف المؤمن بمبادىء المساواة والحريات العامة ، وأخصها الحرية الشخصية وحرية العقيدة . وكان يشير على الخلفاء والولاة بالتقرب من الرعية ، وبلزوم معاملتهم بالعدل والمساواة ، من دون تفريق لجهة الدين أو الأصل أو النسب .

وفي مسائل **القضاء** ـ الذي زهد في منصبه ـ كان يشدّد على عدالة الأحكام ، ويعتبر أن حكم القاضي المبني على الظلم أو الخطأ غير نافذ شرعاً ، لأن الحكم القضائي لا يُحلّل حراماً ولا يُحرّم حلالاً .

ومن آرائه أنه لا يجوز للقاضي أن يحكم بما وصل إلى علمه من معلومات في القضية ، وعليه فقط أن يقضي بما سمعه من أدلة في مجلس القضاء . وهذا المبدأ من المبادىء التي يقوم عليها الإثبات في القانون الوضعي المعاصر .

وكذلك أصر الأوزاعي ، في بحث الإثبات والبينات ، على عدالة الشهود ورفض الحكم بشهادة غير العدول ، وخوّل القاضي تحليفهم اليمين .

وفي باب العقوبات أو **القانون الجزائي** ، فقد فرّق الأوزاعي ـ على غرار المعمول به حالياً ـ بين عقوبات الحدود المقررة باسم الحق العام ، وبين عقوبات الجنايات ـ كالقصاص والدية ـ الموضوعة للحفاظ على الحقوق الشخصية .

وقد اشتهر الأوزاعي بفتاوية الرحيمة في تطبيق عقوبات الحد ، وخصوصاً بتقرير سقوطها بالشبهات عملاً بقاعدة تفسير الشك لمصلحة المدعي عليه والتي توّصل إليها القانون الوضعي حالياً .

---

(69) من الكتب والمصنّفات القيّمة التي تتناول سيرة بعض الأعلام المسلمين القانونيين والقضائيين وروائع مواقفهم : كتاب المجاهدون في الحق وكتاب المجتهدون في القضاء للعلامة الدكتور صبحي محمصاني ، وقد استقينا بعض المعلومات من كتابه المجاهدون في الحق .

(70) تُراجع سيرته وآراؤه في كتابي الدكتور صبحي المحمصاني : الأوزاعي وتعاليمه الإنسانية والقانونية ، والمجاهدون في الحق ص 31 — 70

وفي قانون العائلة أو قانون **الأحوال الشخصية** ، كانت له آراء قيمة في خصوص عقد الزواج لجهة إنعقاده وشروطه وإنحلاله وآثاره ، كما انه تعرّض لمسائل النسب والنفقات والمواريث والأهلية القانونية .

وفي باب **الأموال والعقود** ، أقر الأوزاعي حرمة الملك وحق التملك . لكن قيّده بالمصلحة العامة وبمقتضيات العدالة الإجتماعية ، وحق الناس في الإنتفاع من المرافق الطبيعية بالإمتناع عما يحول دون إيصال الماء إلى الجيران .

وقد نوّه بالنية والرضى الصحيح كأساس لانعقاد العقود وحثّ على واجب الوفاء بها . كما أنه تطلّب في العقود الأمانة وحسن النية ، وهو ما توصل إليه القانون الوضعي مؤخراً . وطبّق كذلك مبدأ حرية التعاقد والتسهيل على الناس ، إستناداً إلى عمل السلف الصالح ومتطلبات الحياة العملية ، واقتضاء الحاجات المدنية والتجارية .

وفي باب السِيَر ، أو قواعد السلم والحرب وسائر مبادىء **القانون الدولي** ، كان الأوزاعي من الرواد المجلّين بين الفقهاء في فتاويه الدقيقة وتعاليمه الإنسانية والقانونية الرحيمة ، والتي تناولت حصانة رسل الأعداء ومعاملة الأعداء في الحروب ومصير أموالهم . وكان يُصر على اتباع الإستقامة في العلاقات الدولية ، وتغليب الروح الإنسانية الراقية في تطبيقها جميعاً ، مُركّزاً على واجب الوفاء بالعهود والمعاهدات ، وحماية رهائن العدو وعدم قتلهم حتى ولو غدر العدو برهائن المسلمين . فكان من واضعي القاعدة الذهبية القائلة : « وفاء بغدر خير من غدر بغدر » .

وسترد لاحقاً بعض آراء الإمام الأوزاعي في مباحثها الخاصة ، لذلك اكتفينا هنا بالعموميات .

ومنهم أيضاً الإمام وقاضي القضاة **أبو يوسف** [71] (113 ـ 182 هـ = 731 ـ 798 م) ، وكان عالماً كبيراً يقول: « العلم شيء لا يعطيك بعضَه حتى تعطيه كلّك » ، كما كان فقيهاً حافظاً للحديث النبوي . وقد جالس منذ صغره الإمام الأعظم أبا حنيفة وتأثر بفقهه كثيراً ، وشاركه في تدقيق المسائل وتدوين المذهب الحنفي ونشره . وعدّه معظم المؤرخين ، مع الإمام محمد بن الحسن الشيباني ، من أشهر أصحاب أبي حنيفة ، وأُطلق عليهما اسم الصاحبين لشهرتهما في تثبيت مذهب أبي حنيفة . وقال البعض[72] عن أبي يوسف : « لولا أبو يوسف ما ذُكر أبو حنيفة ولا ابن أبي ليلى ـ قاض إسلامي مجتهد ـ ولكنه هو نشر قولهما وبثّ علمهما » .

---

(71) الدكتور صبحي محمصاني : المجاهدون في الحق ص 71 — 102 ؛ كتابنا « القضاء والعرف » ص 77 — 81

(72) هذا القول رُوِي عن عمّار بن أبي مالك

وتولّى الإمام أبو يوسف القضاء لثلاثة من الخلفاء ، وهم المهدي وموسى الهادي وهارون الرشيد . وهو أول من دُعِي **بقاضي القضاة** في الإسلام ، وأول من خص العلماء بما هم عليه من **لباس خاص** ، وكان للقضايا العملية التي عرضت على أبي يوسف في القضاء أثر كبير في فقهه ، وفي تفريع المسائل والتوسع باعمال الرأي ، والتيسير على الناس . وذلك بطريق المصادر الشرعية النقلية من قرآن كريم وحديث نبوي شريف ، أو المصادر العقلية من إجماع وقياس ، وأحياناً من استحسان ومخارج وما أشبه .

وقد أتاح منصب القضاء لأبي يوسف المجال لأجل تطبيق المذهب الحنفي ، ولتوسيع إنتشاره .

وأقوال أبي يوسف في الفقه مشهورة في كتب المذهب الحنفي . وله مؤلفات عديدة ، وصل إلينا منها ، بوجه خاص : كتاب الخراج ، وكتاب الرد على سِيَر الأوزاعي ، وكتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى .

وكتاب **الخراج** (73) ، الذي هو رسالة قيّمة كتبها أبو يوسف إلى الخليفة هارون الرشيد ، يبحث في الغنائم والخراج والصدقات وضرائب الجزية والعشور وسائر أمور الدولة الضرائبية والمالية ، ومسائل الدعارة والتلصلص والجنايات وما يجب فيها من عقوبات ، وحكم المحاربين والجواسيس . وما جاء في هذا الكتاب يدخل اليوم في سائر فروع القانون العام : من قانون مالي وضرائبي ، إلى قانون العقوبات والقانون الدولي وغير ذلك .

وأما كتاب **الرد على سِيَر الأوزاعي** (74) ، فيبحث في مسائل الجهاد والغنائم ، وقواعد السلم والحرب . ويتطرّق إلى بيان أقوال الإمام الأوزاعي فيها ، ثم يقارنها ويرد عليها بما جاء في المذهب الحنفي .

وفيما يتعلق بكتاب **إختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى** (75) ، فإنه يتناول موضوع الخلاف بين استاذي أبي يوسف في أبواب الفقه المختلفة مع المقارنة بما قاله السلف كالإمام علي وابن عباس والقاضي شريح وغيرهم ، ويخلص فيه أبو يوسف إلى ما يراه صواباً ، وهو غالباً ما يتفق مع أبي حنيفة .

وقد برز نهج الإمام أبي يوسف القانوني في مواضيع عديدة : كالخراج وشؤون

---

(73) يُراجع هذا الكتاب في موسوعة الخراج الصادرة عن دار المعرفة ببيروت ص 1 — 244

(74) هذا الكتاب نشرته لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن ، طبع القاهرة 1357 هجرية . وكذلك نُشر في الجزء الأخير من كتاب الأم للشافعي ، طبع القاهرة 1325 هـ .

(75) طبع هذا الكتاب أيضاً في آخر كتاب الأم للشافعي ، طبع القاهرة 1345 هـ .

الإدارة ومسؤولية الولاة ، والتوسّع في المخارج الشرعية ، وضرورة تغيّر الإجتهاد وفق تغيّر الحاجات والعادات ، والتيسير للضرورة ولرفع المشقة ، ومنع التعسف في استعمال الحقوق ، وبعض الأقضية الخاصة [76] .

ومن هؤلاء المجتهدين كذلك : الإمام **الماوردي** [77] ـ وقد مرّ سابقاً ـ وكان من أعلام الفقه والقضاء والسفارة والتدريس . وكانت شخصيته متعددة الجوانب في آن واحد : فهو سياسي ، وقاضٍ ، وفقيه شافعي ، وعالم في الأصول وعلم الكلام والتفسير ، ومُربّ ، ولغوي ، ونحوي ، وشاعر وأديب .

وبالنظر إلى منزلته العلمية والإجتماعية ولي رئاسة القضاء ، ولقّب بلقب « أقضى القضاة » .

ومن كتب الماوردي المطبوعة ـ فضلاً عما ذُكر سابقاً ـ ننّوه بوجه خاص بكتاب « **أدب القاضي** » [78] ، وهو عبارة عن جزئين من كتابه الموسوعي « الحاوي الكبير » في الفقه الشافعي .

ويبحث كتاب أدب القاضي للماوردي ، إلى جانب مسائل القضاء والقضاة [79] والمحاكمات ، في بعض أصول الفقه .

وتتجلّى أهمية كتاب أدب القاضي للماوردي في ثلاث أمور رئيسية [80] : **أولها ـ** دوره في بناء وتدوين الفقه القضائي والشافعي بوجه عام . **ثانيها ـ أهميته في ذاته** : إذ أنه أوسع كتاب في الفقه الشافعي في تفصيل وتفريع المسائل . فضلاً عن نفاسة الكتاب وكونه تأليف قاضٍ مجتهد من أئمة الشافعية اشتهر اسمه بمصادره التي هي محل ثقة الفقهاء ، ثم

---

(76) يُراجع في تفصيل هذه الموضوعات : كتاب المجاهدون في الحق للدكتور صبحي محمصاني ص 80 — 99

(77) تراجع سيرته ومؤلفاته في : مقدمة كتاب أدب القاضي للاستاذ محي هلال السرحان جزء 1 ص 14 حتى 82 ؛ الدكتور صبحي محمصاني : المجاهدون في الحق ص 106 — 159 ؛ الاستاذ الزركلي : قاموس الأعلام مجلد 4 ص 327 ؛ كتابنا القضاء والعرف في الإسلام ص 81 — 85

(78) وقد حقّقه مؤخراً الاستاذ محي هلال السرحان وطبع في بغداد في جزئين كبيرين سنة 1971, 1972 وصدر عن مطابع الإرشاد ببغداد .

(79) لقد تطرق الفقهاء منذ القديم إلى مسائل القضاء والقضاة . فعند الشافعية مثلاً ، بحثها الشافعي في كتاب الأم ، والمزني في مختصره (كتاب الأم للشافعي جزء 6 ص 199 ، وهامشه جزء 5 ص 241) . وخصص لها بعض الفقهاء المسلمين كتباً خاصة ، من أشهرها في المذهب المالكي كتاب « تبصرة الحكّام » في جزئين للإمام ابن فرحون (ظهر هذا الكتاب طبعة عن دار الكتب العلمية ببيروت) ، ومنها في المذهب الحنفي كتاب « معين الحكّام للقاضي أبي الحسن الطرابلسي (وقد طبع بالمطبعة الأميرية ببولاق . 1300 هـ)

(80) يراجع ذلك بالتفصيل : كتابنا القضاء والعرف في الإسلام ص 83 — 85

لكونه احتوى فصلاً بديعاً قيماً في أصول الفقه ، إضافة إلى كونه يحوي علوماً متعددة كالتاريخ وعلم الحديث والرواية والإجتماع والأدب وغير ذلك . **ثالثها - تصويره لحالة القضاء في القرن الخامس الهجري** : فكتاب أدب القاضي للماوردي يصوّر لنا حالة القضاء وتطوره وتشكيلاته واختصاصاته وطرق السير في الدعوى والإحتياطات المأخوذة لذلك [81] .

وأخيراً لا آخراً نجد من هؤلاء المجتهدين : الإمام الحنبلي **ابن قيِّم الجوزية** [82] (691 ـ 751 هـ = 1292 ـ 1350 م) ، وكان عالماً في الفقه والتفسير والكلام والأصول والنحو والشرع الإسلامي . ومن أهم كتبه الفقهية القانونية : كتاب إعلام الموقعين عن رب العالمين [83] ، وكتاب الطرق الحكمية في السياسة الشرعية [84] ، وكتاب الفتاوى .

وقد كان الإمام ابن القيّم من طبقة المجتهدين في المذهب الحنبلي ، ومن المجدّدين في الإجتهاد . وقد برهن في اجتهاده على نظر ثاقب وتفكير صائب ، إذ اعتمد على روح الشريعة الحقيقية وحكمتها العادلة . فقال في بعض المسائل أقوالاً جريئة ، لم يقل بها أحد من الفقهاء المسلمين ، وتوسّع في مسائل أخرى توسعاً يدل على مرونة الشريعة الإسلامية ، وعلى مسايرتها للتطور والمدنية . فوصل بالنتيجة إلى تحليلات ونظريات شبيهة بالنظريات القانونية العصرية .

ومن المسائل التي تطرّق إليها الإمام ابن القيّم : محاربة التقليد والجمود ، وضرورة إعتماد القصد في التصرفات ، وحرية التعاقد ، ومنع المخارج والحيل في القواعد الشرعية ، وإحياء أعمال الفضولي المحسن ، والمحافظة على حقوق الدائنين ، والتوسع في قواعد البينات وقبول شهادة الرجل الواحد [85] .

نخلص مما سبق قوله عن حق التعلّم والإبداع في الإسلام إلى تقرير الحقيقة التالية وهي : أن المسلمين والعرب عندما اهتموا بالعلم الذي يحثهم عليه شرعهم ، وبرزوا فيه وحملوا مشاعله ، وأضاؤا مناراته حيث حلوا ؛ ازدهرت حضارتهم وعلا شأنهم وتقدموا العالم وساد أسمهم أكثر من ألف عام . وعندما استكانوا ، وتهاونوا في طلب العلم ومتابعة

---

(81) يُراجع تفصيل ذلك في : كتابنا القضاء والعرف في الإسلام ص 84 ـ 85 .

(82) يُراجع في سيرته واجتهاده : كتاب المجاهدون في الحق للدكتور محمصاني ص 161 ـ 192 .

(83) من طبعاته : طبعة دار الجيل ببيروت 1973 في 4 أجزاء وقد راجعها وعلق عليها الاستاذ طه سعد .

(84) من طبعاته : طبعة دار الكتب العلمية ببيروت تحقيق الاستاذ محمد حامد الفقي .

(85) يُراجع تفصيل هذه المسائل في : كتاب المجاهدون في الحق للدكتور محمصاني ص 171 ـ 191 .

البحث في ميادينه ، وأقفلوا على أنفسهم أبواب البحث والتجديد والإجتهاد ، ضعفوا وتأخروا عن مواكبة التطور العلمي وأصبحوا منذ أربعة قرون فريسة سهلة للحضارة الأوروبية .وهذاما حدا ببعض المتقوّلين إلى نعت الشريعة الإسلامية بالضعف وعدم القدرة على التكيّف مع الحاجات الجديدة الموائمة للعصر . وقد جهل هؤلاء أو تجاهلوا حقيقة الإسلام الذي هو الموئل الحضاري لكل تقدم لقيامه على العقل مصدر أي تطوّر ، وكان عليهم أن يحكموا على حقيقة الإسلام من خلال مبادىء الشريعة وروحها ومقاصدها ، وليس من خلال المسلمين في عصر من عصورهم اتصف بالجمود والتقليد .

فهذه الشريعة خالدة في مبادئها وقدرتها على العطاء والإبداع في مختلف مجالات العلم والمعرفة والحضارة ، وهي على الرغم من عدم حاجتها لشهادة شاهد تجد على الدوام عدداً كبيراً ومتزايداً من العلماء والباحثين الأجانب الذين كتبوا واعترفوا وأشادوا بعظمتها ومرونة قواعدها ، وقدرتها على مسايرة التطور والمدنية ، وحتى سبقها للنظريات العصرية (86) .

28 - (و) - حق الملكية : (87)

يُعد حق الملكية في القانون المدني ، في كثير من الدول ، من أوسع الحقوق العينية نطاقاً ، بل هو جَماع هذه الحقوق ، وعنه تتفرع سائر الحقوق . فمن له حق الملكية على شيء كان له حق إستعماله ، وحق استثماره ، وحق التصرف فيه سواء بالبيع أو بالهبة أو بالوصية أو بغير ذلك .

كما يُعد حق الملكية في الشريعة الإسلامية من المواضيع المهمة التي تعرّضت لها ، (88) فقد كفل الإسلام حق الملكية ، لكنه لم يجعله حقاً مطلقاً يُجيز الإستغلال والتعسف والإحتكار ، وإنما قيّده بوظائف وأهداف إجتماعية وإقتصادية تحقق الإستقرار في الحياة ، وتقيم العدل بين الناس ، وتنزع من نفوسهم الطمع بحقوق الغير . وهذا ممّا يُبرز الوجه الحضاري المُشرق للإسلام على الأنظمة الوضعية التي تعرّضت لحق الملكية من زاوية ضيقة

---

(86) يراجع على سبيل المثال : كتاب المستشرف اغنتس غولد تسيهر « مذاهب التفسير الاسلامي » تعليق الدكتور عبد الحليم النجار ص 339 وما بعدها ، القاهرة 1954 .

(87) جاء في قاموس محيط المحيط للبستاني أن كلمة « الملك » تكتب بالضمة « المُلْك » ، أو بالكسرة « المِلْك » .

(88) للمَزيد من التفاصيل يُراجع : الدكتور منذر الفضل : الملكية ووظيفتها الاجتماعية في الشريعة الاسلامية ، بحث منشور في مجلة الحقوق الكويتية ص 111 ـ 127 من العدد 1 السنة 6 لعام 1982 ؛ الاستاذ علي علي منصور : المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي ص 68 ـ 73 ؛ الدكتور ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي ص 122 ـ 124 ؛ الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 303 ـ 306 ؛ الشيخ الدكتور صبحي الصالح : معالم الشريعة الإسلامية ص 310 ـ 357 .

محدودة ترتبط بالنظام السياسي الذي يقرره .

والملك في الإسلام على قسمين : تام وناقص . والملك التام هو ملك ذات الشيء ، أي ملكية الرقبة والمنفعة معاً . والملك الناقص ينصب على ملك المنفعة وحدها حيث تكون العين ملك للغير ، أو ملك العين لا المنفعة ، كما ان النوع الثاني من الملك على أنواع متعددة .

ويُقصد بالملك شرعاً : « تمكين الإنسان شرعاً بنفسه أو بنيابة عنه من الإنتفاع بالعين ، ومن أخذ العوض ، أو تمكّنه من الانتفاع به خاصة » [89] .

وتتجلّى نظرة الإسلام إلى حق الملكية ووظيفته الإجتماعية في الأنواع الآتية : [90] :

(1) ـ الملكية الجَماعية أو المشتركة للأموال :من المعلوم ان الإسلام منع الأفراد تملك بعض الأموال أو تمليكها بسبب تعلق حق الجماعة بها ، أو لأهميتها في حياة الشعب ، أو لأنها مخصصة للنفع العام . ومن الأموال المملوكة ملكية مشتركة المساجد والوقف . ومن الأموال المخصصة للنفع العام : الطرق العامة ، والمياه ، والأنهار ، والأسواق العامة والمرافق العامة وغيرها .

فهذه الأموال تُعتبر ملكيتها مشتركة بين المسلمين وعائدة للمجتمع ، ولها وظيفتها الإجتماعية بذاتها . وأمّا عن **الماء والكلأ والنار** فهي معتبرة من الحاجات الأساسية التي لا تخضع للتملك الفردي ، لقول النبي (ص) : « المسلمون شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والنار » [91] وفي رواية أخرى (والملح) . وهذه الأساسيات أو الضروريات لم تُذكر على سبيل الحصر ، وإنما ذُكرت للمثال ، فكل ما كانت منفعته العامة لازمة للناس وجب على الدولة التدخل لتمكين عامة الناس من هذا الحق [92] .

وفي خصوص ملكية **الثروات الطبيعية** بمختلف أنواعها ، الصلبة والسائلة ، فإن البعض يرى أنها تعود للمجتمع أو للدولة التي تقوم بإستثمارها بما يُحقق المصلحة العامة ويُقيم العدالة الإجتماعية للجميع ، خاصة وأنها لا تُعد جزءاً من الأرض ولا من منافعها المقصودة [93] .

---

(89) الدكتور منذر الفضل : البحث السابق ص 112 .

(90) الدكتور منذر الفضل : البحث السابق ص 113 ـ 127 .

(91) روى الحديث الترمذي .

(92) الاستاذ علي علي منصور : المدخل ص 71 .

(93) الدكتور منذر الفضل : البحث السابق ص 116 ـ 118 وقد عرض لمختلف النظريات في الموضوع .

(2) ـ **الملكية الخاصة الفردية** : وهي بعض الأموال التي تقر لها الشريعة بالقيمة والإعتبار ، فهي تخضع لتملك الأفراد سدّاً لحاجاتهم الضرورية في المأكل والمشرب والملبس والمسكن والأدوات المنزلية وغيرها .

وإلى جانب هذه الأموال ، هناك أموال أخرى تخضع لتملك الأفراد وتُسمى « **بالأموال الإنتاجية** » التي تهم مصلحة الجماعة كالأرض والنقود وغيرها . وفيها تظهر الطبيعة **المزدوجة** للملكية الخاصة (الحق الذاتي والحق الإجتماعي) ، عندها تتدخل الشريعة الإسلامية لتلزم المالك بتفعيل وظيفتها الإجتماعية ، فتفرض عليه بعض القيود ضمن القواعد التالية :

أولاً ـ تحرّي أوجه الحلال في كسب المال ، وذلك من أحد الطريقين اللذين شرّعهما الله ، وأولهما العمل والسعي عملاً بقوله تعالى : ﴿ **وقُـلْ اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله** ﴾ (سورة الحديد الآية4) ، وبالسنة النبوية : « إنّ أشرف الكسب كسب الرجل من عمله » [94] .

ثانياً ـ تنمية المال باستثماره وعدم كنزه وتجميده ، لقول الله تعالى : ﴿ **كي لا يكون دُوْلَة بين** [95] الأغنياء منكم ﴾ (سورة الحشر الآية 7) ، وقوله : ﴿ **والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرّهم بعذاب أليم** ﴾ (سورة التوبة الآية 35) .

ثالثاً ـ تحريم التبذير والإنفاق في غير الوجوه المشروعة ، **والإعتدال** في النفقة الضرورية ، لقوله تعالى : ﴿ **ولا تُبذّر تبذيراً إنّ المبذّرين كانوا إخوان الشياطين** ﴾(سورة الاسراء الآية 26 ـ 27) ، ولقوله أيضاً : ﴿ **ليُنفق ذو سعة من سعته ومن قدّر عليه رزقه فلينفق ممّا أتاه الله** ﴾ (سورة الطلاق الآية 7) .

رابعاً ـ إحياء الأرض البور الميتة ، وذلك بإزالة المانع من الإنتفاع بها ، كالقيام بزراعتها وإعمارها أو إستخراج الماء منها ، ويكون هذا الإحياء سبباً للتملك إعمالاً لقول النبي (ص) : « من أحيا أرضاً ميتة فهي له » [96] .

خامساً ـ إخراج حقوق العباد المقررة شرعاً على المال المملوك : كالنفقة الواجبة على الغني لذوي قرباه من الوالدين والأبناء والإخوة والأقارب ، وحتى النفقة التي أوجبها الله للحيوان على مالكه وإلّا باعه القاضي جبراً عنه . ومنها الكفّارات والزكاة العامة وزكاة

(94) روى الحديث البخاري .

(95) أي متداولاً فقط بين الأغنياء (قرة العينين على تفسير الجلالين : للقاضي الشيخ محمد كنعان ص 731)

(96) رواه مسلم .

الفطر لقوله تعالى : ﴿ والذين في أموالهم حق للسائل والمحروم ﴾ (سورة المعارج الآية 24)

سادساً ـ إيفاء حقوق الدولة على المال من ضرائب وفرائض

سابعاً ـ الإجازة للدولة بنزع الملكية عند الضرورة للمنفعة العامة ، طبقاً للمبدأ الشرعي : « الضرورات تُبيح المحظورات »[97] ، على أن يتم الإستملاك مع التعويض العادل ، إذ : « ليس يجوز أن يؤخذ ملك إنسان بلا عوض لمصلحة عامة ، بل يجب تعويضه من بيت مال المسلمين . فإن لم يكن فيه ما يقوم بذلك ، كان لولي الأمر أن يفرض على القادرين من الوظائف المالية ما يقوم بحاجة الدولة ويدفع ما نزل بها بالقسطاس المستقيم » [98] .

(3) ـ الملكية المعنوية للمؤلف والمبدع : لقد امتاز فقهاء المسلمين وعلماؤهم بالمواهب والإبداع في مختلف ضروب العلم والمعرفة ، وكان ما وصل إلينا من آرائهم ومؤلفاتهم مظهراً من مظاهر الحضارة والتقدم العلمي والأدبي والفني . وفي هذا المجال ، فقد اعتبر الفقهاء المسلمون الأفضلية للحق الإجتماعي على الحق الفردي عند تعارضهما ، لأن الشارع هدف من قواعده مراعاة مصالح العباد وإعلاء شأن مصلحة الجماعة على مصالحهم فرادى . ولعلّ السبب الذي حدا بتقييد حقوق المؤلف الذهنية والإبتكارية يكمن في المضمون الإجتماعي الإسلامي لمفهوم الحق ، لا سيما أنّ آراء المؤلف وإبتكارات المبدع ليست إلّا سلسلة من حلقة تتصل بما سبقها من إبداع وإبتكار . فالمالك مدين للجماعة بما يملك ، والمؤلف مدين للآخرين بما ألّف وأبدع وابتكر ، فيكون من الطبيعي مراعاة الجانب الإجتماعي في ملكية الأشياء غير المحسوسة وتقديمها على المصلحة الفردية [99] . ونحن نرى هنا في حال تملك الدولة لحقوق المؤلف المعنوية التعويض العادل عليه ، قياساً على حالة نزع الملكية الخاصة للمنفعة العامة ، وتشجيعاً لأصحاب المواهب على الإبتكار والإبداع .

29 ـ (ز) ـ حق العمل :

جاء الإسلام في موضوع العمل بأفكار ومفاهيم إجتماعية وإقتصادية راقية ما عرفها العالم من قبل ، وهي تضاهي الآن ما قدّمته القوانين العمالية الوضعية ، التي وإن كانت قد

(97) الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة ص 305 .

(98) الشيخ علي الخفيف : بحث عن الملكية الفردية وتحديدها في الإسلام ص 113 (نقلًا عن الدكتور ثروت بدوي في أصول الفكر السياسي ص 124) .

(99) الدكتور منذر الفضل : البحث السابق ص 125 ـ 127 .

حققت للعمال مكاسب مهمة ، فهي برأي الأجانب بعض ما جاء به الإسلام .

يقول الاستاذ « لوبليه » في كتابه « عمال الشرق » : « لقد صان المسلمون أنفسهم عن مثل خطايا الغرب فيما يمس رفاهية طبقات العمال . ويحافظ المسلمون بإخلاص على تلك النظم الباهرة التي يسود بها السلام بين الغني والفقير والسيد والأجير » .

لقد كانت الطبقة العاملة في العصور الإسلامية الزاهرة تتمتع بحقوقها الكاملة ، ولم تعرف أوروبا هذه الحقوق إلّا في النظرية فقط ، من غير أن تتمكن من تطبيقها عملياً حتى في هذا العصر ، وأما الإسلام فقد جعل من هذه الحقوق حقيقة ملموسة تسود في المجتمع الإسلامي نظرياً وعملياً (100) .

ويقوم التنظيم العمالي في الإسلام على المبادىء التالية : (101)

(1) ـ عناية الشرع الإسلامي بالعمل :لقد عني القرآن الكريم بالعمل والتشجيع عليه في قوله تعالى : **﴿ فإذا قُضيتْ الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله . . . لعلكم تُفلحون ﴾**(سورة الجمعة الآية 10) . إنها دعوة للمسلم إذا انتهى من صلاته أن يعمل ويجدّ ويجتهد لطلب الرزق ، لأن العمل سبب للفلاح .

وقد نوّه القرآن بشأن كثير من الأعمال والصناعات : كصناعة الحديد (سورة الحديد الآية 25) ، وصناعة الدروع (سورة الأنبياء الآية 80 ، وسورة سبأ الآيتان 10 ـ 11) ، وصناعة الكساء(سورة النحل الآية 80) ، وصناعة الجلود (سورة النحل الآية 80) ، وصناعة المساكن (سورة الأعراف الآية 74) ، وصناعة المراكب (سورة هود الآية37 ، وسورة فاطر الآية 12) وغير ذلك .

---

(100) نقلاً عن مقدمة كتاب العمل والعمال في الفكر الإسلامي : للاستاذ ابراهيم النعمة ص 8 ، الدار السعودية للنشر بجدة 1985 .

(101) لمزيد من التفصيل ، يراجع : الاستاذ ابراهيم النعمة : العمل والعمال في الفكر الإسلامي ، المرجع السابق ؛ الاستاذ محمد شقفة : أحكام العمل وحقوق العمال في الإسلام ، دار الارشاد ببيروت 1378 هـ ؛ الدكتور صبحي محمصاني : أركان حقوق الانسان ، المرجع السابق ؛ الاستاذ سميح عاطف الزين : الإسلام وثقافة الانسان ، دار الكتاب اللبناني ط 5 ؛ الاستاذ لبيب السعيد : دراسة إسلامية في العمل والعمال ، سلسلة المكتبة الثقافية 240 ، القاهرة 1970 ؛ الاستاذ باقر شريف القرشي : العمل وحقوق العمال في الإسلام ، مطبعة الآداب بالنجف ، الاستاذ عطية صقر : العمل والعمال في نظر الاسلام ، القاهرة 1377 هـ ؛ الاستاذ جمال الدين عياد : نظم العمل في الإسلام ، دار الكتاب العربي بالقاهرة ؛ الاستاذ منيف الزعبي : حول مفهوم العمل في الإسلام ، بحث لدبلوم الدراسات المعمقة في معهد العلوم الاجتماعية اللبنانية ، بيروت 1987 ؛ الدكتور صبحي الصالح : معالم الشريعة الإسلامية ص 316 ـ 320 ؛ الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 306 ـ 307 .

وقد أبان النبي (ص) أن العمل من أشرف وسائل الكسب فقد رُوِيَ عنه الأحاديث النبوية التالية : « خير الكسب كسب العامل اذا نصح » « وما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده »« مَن أمسى كالّاً من عمل يده أمسى مغفوراً له » .

ويسمو النبي (ص) بالعمل حتى يجعله بمنزلة الجهاد في سبيل الله ، فيقول : « إن كان خرج (الرجل) يسعى على ولده صغاراً . . . أو على أبوين شيخين كبيرين . . . وعلى نفسه يَعِفُّها فهو في سبيل الله » « الساعي على الأرملة والمسكين ، كالمجاهد في سبيل الله » .

ووصف الرسول (ص) العمل بأنه عبادة وطاعة ، فقد أثنى الصحابة يوماً على رجل بكثرة العبادة ، ولما سألهم عمن يعوله قالوا : كلنا نعوله ، عندئذ أفهمهم الرسول أنّ كل واحد منهم أعبد منه .

وكان النبي (ص) راعياً للغنم في صباه [102] ، ثم تعاطى التجارة بصدق واستقامة ، وكان يعمل بيديه فيُرقّع ثوبه ويُصلح نعله . وكان يُرغّب في العمل اليدوي ويحض عليه ويُساعد العمال في أعمالهم ويلاطفهم . وقد كان أكثر أصحابه من الحدادين والخياطين والنجّارين والجزارين، مما حدا بالمشركين إلى أن يعيبوا عليه كون اتباعه من العّمال والحرفيين .

وقد اعتبر الفقهاء العمل من فروض الكفاية التي إن قام بها البعض قياماً يسد حاجة المجتمع سقط الإثم عن غير العاملين ، وإلاّ أثمت الأمة كلها ، وتحوّل فرض كفاية العمل إلى فرض عين واجب على كل قادر عليه قياساً على الجهاد .

كما إن الكثير من الفقهاء قد مارس العمل اليدوي أو نُسب إلى ما كان يقوم به والده ، فلا زلنا نقرأ أسماء : الغزّالي ، والماوردي ، والجصّاص ، والخيّاط ، والبزّاز ، والباقلاني ، والقطّان ، والدقّاق ، والسرّاج ، والخصّاف الذي كان يشتغل بخصف النعال ، والثعالبي الذي كان يشتغل بخياطة جلود الثعالب إلخ . . .

وقد رُوِيَ عن الإمام أحمد بن حنبل ، أنه كان مع علمه الجم ومكانته المرموقة في المجتمع ، كان لا يجد غضاضة من أي عمل كان ، فقد لجأ إلى العمل للإكتساب عندما نفدت منه النفقة ورفض الدراهم التي كانت تُعرض عليه [103] .

---

(102) كان الأنبياء السابقون يقومون بالأعمال التالية : آدم مزارع ، ونوح وزكريا نجّار ، وإدريس خيّاط ، وداود زرّاد (يصنع الزرد والدروع) ، وموسى راعٍ (الاستاذ ابراهيم النعمة : المرجع السابق ص 15) .

(103) الاستاذ ابراهيم النعمة : المرجع السابق ص 11 ـ 22 .

(2) ـ وجوب تأمين العمل للعامل : وقد عُني الإسلام بمسألة إيجاد العمل للعاطل عن طريق الدولة ، التي يجب عليها القيام بذلك محاربة للفقر وآثاره الخطرة على المجتمع . وقد فعل ذلك الرسول (ص) بنفسه حين جاءه شاب يسأل ، فرآه قادراً على العمل فأمره بشراء قدّوم (فأس) وأمره بأن يحتطب (104) .

(3) ـ تقرير حرية العمل : لقد عانى العمال كثيراً من الإضطهاد في العصور القديمة ، سواء في نظام الطبقات حيث كانوا في أدناه ، أو التبعية لمالك الأرض وصاحب العمل ومهنة الوالد .

أما في النظام الإسلامي ، فقد تكوّنت الطبقة العاملة فيه من جميع أصناف الناس وأجناسها من دون أي تمايز أو تفريق بين العربي وغير العربي ، ولا بين المسلم وغير المسلم ، ولا بين الأحرار والخدم .

وقد ترك النبي (ص) أهل الكتاب من اليهود يمارسون أعمالهم السابقة ، فكانوا يمارسون الدباغة والصياغة والحدادة وصناعة الحرير والزجاج . كما ترك لسائر الناس أن يختاروا العمل الذي يريدونه إحتراماً لكرامة الإنسان وآدميته (105) .

(4) ـ الحق في الأجر وضماناته : لقد أحاطت الشريعة الإسلامية أجر العمل بكثير من الضمانات ، وأفسحت له أكبر المجال ، وخصت القائمين به بأوفر الحظوظ والحقوق (106) . وهو في نظر الفقهاء على نوعين : عمل عام يستحق القائم به الأجر تبعاً لمقدار عمله . وعمل خاص لا يستحق فيه الأجر إلّا بمقدار إستمراره ، وقرّروا أن أجور العمال تُقدّر بقيمتها أو بالمدة الزمنية التي قضاها العامل لإتمامها ، وأن تكليف العمال لا يجوز إلّا في نطاق طاقتهم البشرية ، إذ لا تكليف بالغمل إلّا بالمستطاع ، مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ **لا يُكلّف الله نفساً إلّا وسعها** ﴾ (سورة البقرة ، الآية الأخيرة فيها) ، وعملاً بقول النبي (ص) : « لا تكلفوهم من الأعمال ما لا يُطيقون . فإن كلّفتوهم فأعينوهم » . وفي ضوء الحديث الأخير تقف الشريعة اليوم مع التقليل من ساعات العمل ، لكيلا يُكلّف العمال فوق طاقتهم ، وتسلك في باب الإعانة كل **تعويض إضافي** عن ساعات العمل الإضافية .

وفي باب البيوع لدى الحديث عن الإجرة ـ أي أجر العامل على عمله ـ الذي

---

(104) الدكتور عبد الله الخالدي : شذرات من النظم الإسلامية ص 97 .

(105) الاستاذ ابراهيم النعمة : المرجع السابق ص 25 ـ 30 .

(106) الشيخ الدكتور صبحي الصالح : معالم الشريعة ص 319 ـ 321 ؛ الاستاذ ابراهيم النعمة : المرجع السابق ص 33 ـ 54 .

خصصه الإمام البخاري في صحيحه ، تستخلص مجموعة من الأحاديث تُؤكد صيانة أجور العمال ، وتعجيل دفعها ، وتأمين نفقات العمال ، وضمان راحتهم ، وحماية المجتمع لهم . وقد نقل الاستاذ « بلتييه Peltier » إلى الفرنسية أحاديث هذا الباب برمتها ، وعلق عليها [107] . وتُظهر قراءة هذه الأحاديث أنها تنطوي على أحدث الضمانات لحقوق العمال ، بتعبيرها الإجتماعي الشامل ، وصياغتها الإقتصادية الدقيقة . ومنها على سبيل المثال قول النبي (ص) عن ربه : « قال الله عزّ وجلّ : ﴿ **ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة** ﴾ : (منهم) رجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يُعطه أجره » « أعطوا الأجير حقه قبل أن يجفّ عرقه »

والحق في الأجر يستلزم تأمين كل ما يحتاج إليه العمال من النفقات العائلية والإجتماعية والسكنية عملاً بحديث النبي (ص) : « من وُلّي لنا عملاً وليس له منزل فليتخذ منزلاً ، أو ليست له زوجة فليتزوج ، أو ليس له دابة (واسطة نقل) فليتخذ دابة » . وهذا الحديث ،وإن كان وارداً أصلاً في شأن الوظائف العامة ، يمكن اعتباره مبدأ شاملاً للجميع [108] .

وقد ذهب الفقهاء إلى أن للدولة الإسلامية أن تتدخل في تحديد الأجور وتعديلها وفقاً لمؤشرات غلاء المعيشة كما يحصل الآن ، بل ان منهم من قال إلى ان عقود المضاربة (أي عقود الشركات) لا تُعد صحيحة إلاّ إذا نُصّ فيها على نصيب في الربح للعامل بالإضافة إلى أجره [109] ، وهذا ما أخذته بعض النظم عن الإسلام .

(5) ـ الحق في الإجازات : إنّ من حق العامل أن يتمتع بالراحة وبإجازته الإسبوعية فقد قال النبي (ص) : « إنّ لنفسك عليك حقاً ، وإنّ لجسدك عليك حقاً . . . وإنّ لعينك حقاً » [110] فيدخل في معنى الحديث « الراحة اليومية » أي تحديد عدد ساعات العمل الفعلية للعامل بما يبقي على الراحة اللازمة لإستمراره بحياته وعمله .

ومن حق العامل كذلك أن يتمتع بإجازته الإسبوعية والسنوية المعترف بها . فقد قرر الفقهاء المسلمون أنه : لو استخدم رجل عاملاً يهودياً شهراً كاملاً كانت أيام السبت مستثناة من هذا العمل ، وكذلك لو استخدم المسلم مسيحياً ، فإن أيام الأحد مستثناة أيضاً ، وهكذا الأمر بالنسبة إلى إستخدام المسلم للمسلم [111] .

---

(107) Peltier : Œuvres Diverses De Bukhari , chap . 15 , livre des ventes , Paris ’

(108) الدكتور الشيخ صبحي الصالح : معالم الشريعة الإسلامية ص 319 ـ 321 .

(109) الاستاذ علي علي منصور : المدخل ص 71 .

(110) رواه الشيخان بألفاظ متقاربة .

(111) الاستاذ ابراهيم النعمة : المرجع السابق ص 107 .

يتضح مما سبق ، إنّ الشريعة الإسلامية تحمل في قواعدها كل خير ومكاسب وضمانات تحقق للعمال عملاً مؤمّناً ، مستقراً ، مضموناً ، مثالياً ، فالعبرة في الإسلام بجوهر مبادئه لا بالمظاهر والأشكال التي قد لا يُلمّ بها البعض [112] .

30 ـ (ح) ـ التضامن الإجتماعي مع المحتاج :

وهذا إنجاز حضاري آخر من مفاخر الإسلام وسمو مبادئه على الأنظمة القانونية الوضعية ، فقد أرسى أسس التضامن الإجتماعي [113] وعَمَل على تحقيق تقديماته في مجتمعه ، وتوفير الحياة الكريمة لكل إنسان يعيش في دار الإسلام ، مسلماً كان أم غير مسلم .

وينطلق هذا الحق للمحتاج والواجب على الدولة من قول النبي (ص) : « من تَرَكَ مالاً فلورثته ، ومن تَرَك ضياعاً (أي ورثة) أو كَلّاً (أي ورثة فقراء) فليأتني فأنا مولاه » ورُوِي في شرح الحديث ان الرسول (ص) جعل للورثة والذرية في مال الدولة حقاً ضمنه لهم ، وإن هذا الحق مستفاد أيضاً من الآيات القرآنية القائلة : ﴿ **إنّما الصدقات للفقراء والمساكين** ﴾ ﴿ **والذين في أموالهم حق معلوم ، للسائل والمحروم** ﴾

ومجالات التضامن الإجتماعي في الإسلام واسعة الحدود ومتشعبة الأنواع ، وتتضمن الشريعة الإسلامية توضيح حدودها ، ويحث الشرع على القيام بهذا الواجب المترتب للفرد في ذمة المجتمع .

فتجهيز الميت **ودفنه** ـ الذي لم يترك مالاً ولا موسراً ـ واجب على المجتمع ، وهو فرض كفاية . وبيت المال **ضامن** للتعويض لمصلحة **الورثة** إذا قُتل مورثهم دون أن يُعرف الجاني [114] ، إذ القاعدة في الإسلام ألاّ يطلّ دم في الإسلام (أي لا يذهب هدراً) .

ومن منطلقات التضامن الإجتماعي وتحقيقاً له ، فرض الإسلام **نفقات معينة على الموسرين لأقربائهم المحتاجين** من آباء وأبناء وإخوة وأعمام وأخوال وسائر ذوي الأرحام . وتشمل هذه النفقة المأكل والملبس والمسكن والتعليم والتزويج والقيام بالخدمة أو تكليف

---

(112) الشيخ الدكتور صبحي الصالح : معالم الشريعة الإسلامية ص 321 ـ 322 .

(113) يُراجع في ذلك :الشيخ الدكتور صبحي الصالح : الإسلام ومستقبل الحضارة ص 116 ـ 118 ، دار الشورى ببيروت 1982 ؛ الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 113 ـ 116 ؛ الاستاذ علي علي منصور : المدخل ص 71 ـ 73 ؛ الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 103 ـ 105 ؛ الدكتور عبد الله الخالدي : النظم الاسلامية ص 92 ـ 99 .

(114) قارن الدكتور عبد الله الخالدي : المرجع السابق ص 97 .

من يقوم بها لمصلحة العاجز منهم والمريض (115) .

ومن أجل ذلك إجتهد بعض أصحاب المذاهب في **فرض الوصية** للأقربين غير الوارثين بمقدار الثلث . وبهذا أخذت مصر وسورية حين أقرّتا مبدأ الوصية **للحفدة** المحرومين من الإرث ، وهم الذين مات أبوهم في حياة جدهم . واستندوا في ذلك إلى مضمون قوله تعالى : ﴿ **كُتب عليكم إذا حضرَ أحدَكم الموتُ إنْ ترك خيراً الوصية للوالدَيْن والأقربين بالمعروف ، حقاً على المتقين** ﴾ (سورة البقرة ، الآية 180) .

ومن ذات المنطلق ومنعاً للحقد بين الأقارب ، ألزم الإسلام موزّعي تركة الميت أن **يُعطوا حاضري القسمة** من التركة وهم في الأساس ممن لاحق لهم فيها ، وذلك عملاً بقوله تعالى : ﴿ **واذا حَضرَ القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارْزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً** ﴾(سورة النساء ، الآية 8)

وقد وسّع الخلفاء الراشدون دائرة التضامن الإجتماعي ، فأمروا بمساعدة الفقراء والعجزة والأطفال ، وإن كان الأمر يقتضي الزيادة على ضريبة الزكاة .

فبخصوص **الفقراء** ، اذا لم تكفِ الفروض الشرعية لسد حاجة المحتاجين وعَوَز المعوزين ، إنتقل حق هؤلاء إلى أموال الأغنياء جميعاً . فقد رُوِي عن الخليفة عمر بن الخطاب قوله : « لو استقبلت من أمري ما استدبرت ، لأخذت فضول أموال الأغنياء ، فقسّمتها على فقراء المهاجرين » ، ثم أوصى قبل وفاته أن يُؤخذ من أموال الأغنياء فيُعطى للفقراء .

وقال الإمام علي : « إنّ الله عزّ وجلّ فرض على الأغنياء في أموالهم ما يكفي الفقراء . فإن جاعوا أو عَرُوا أو جَهدوا ، فبمنع الأغنياء . وحقّ على الله تبارك وتعالى أن يحاسبهم ويُعذّبهم » (116) . ولقول النبي (ص) : « لم يُؤمن بي من بات شبعان وجاره جائع وهو يعلم » .

وقد وسّع الخلفاء من مفهوم الفقراء فاعتبروا منهم المدينين ، فقد رُوِي أن بيت مال المسلمين في شمال أفريقيا قد فاض منه الكثير . فكتب الوالي إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز يسأله أين ينفقه ؟ فقال له : أدِّ عن الغارمين ، أي سدّد دين المدينين . فكتب الوالي يقول للخليفة : إنّا لنجد للرجل داراً وفراشاً وفرساً فهل هو غارم ؟ فردّ الخليفة : لا بدّ

---

(115) الشيخ الدكتور صبحي الصالح : الإسلام ومستقبل الحضارة ص 116 .

(116) الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 114 .

لكل مسلم من دار تؤويه ، وفراش يأوي إليه ، وفرس يغـزو عليه . فهـو غارم فـأدّوا عنه [117] .

ورُوِي عن زمان عمر بن عبد العزيز ، أن الرجل كان يخرج بزكاة ماله ، فيبحث عمّن يستحقها فلا يجد ، فيرجع بها ثانية إلى بيته [118] .

وأما **العجزة** ، فقد اعتنى الإسلام بهم أيضاً . فقد أمر الخليفة عمر بن الخطّاب بيت المال بالإنفاق على الشيخ الكبير العاجز والمريض ، الذي لا مال له ، ولا مُعيـل له من الأقرباء [119] .

ولقد طبّق الخليفة عمر بن الخطاب المساواة في العدالة الإجتماعية ، من دون تمييز بين المسلم وغير المسلم . فقد رأى هذا الخليفة مرة شيخـاً ضريـر البصر يسأل النـاس إحساناً ، فسأله عمر : من أي أهل الكتاب أنت ؟ فقال الشيخ : يهودي ، فيقول عمر : فما ألجأك إلى ما أرى ؟ فيخبره اليهودي بأنه يسأل الناس للحاجة وللجزية وللسن ، فيأخذ عمر بيده ، ويذهب به حيث أعطاه ما يحتاج ، ثم يُرسل إلى خازن بيت المال يطلب منه أن يجعل للشيخ إعانة مستمرة ، وقال له : أنظر ، فوالله ما أنصفناه أن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم : « إنّما الصدقات للفقراء والمساكين » ، ثم أعفى عمر هذا اليهودي من ضريبة الجزية التي تؤخذ من أهل الكتاب وأسقطها عن أمثاله [120] . ورُوي عن الخليفة الثاني أيضاً أنه كان يخرج في الليل يومياً إلى بيت امرأة عجوز عمياء مقعدة ، ليخدمها ويُوفرّ لها ما كانت تحتاج إليه .

وأمّا **الأطفال والصغار** ، فقد اهتم عمر بن الخطاب بـأمرهم إهتمـاماً خـاصاً . ففرض لكل فطيم منهم نفقة . ثم لمّا رأى ان الأمهات كُنّ يعُجّلن بفطام أطفالهن طمعاً بتلك النفقة ، قرّر لكل مولود منذ ولادته راتباً يُدفع له من بيت المال ، قبل الفطام وبعده .

ورُوِي ان عثمان بن عفّان فرض لرجل ولعياله مائة مائة من الدراهم ، وفـرض الإمام علي لولد منبوذ مائة ، وفرض عمر بن عبد العزيز للفطيم عشرة دنانير .

ومن عناية الخليفة عمر بن الخطاب بالأطفال أنه خرج مرة بالليل كعـادته يتفقـدّ الحال . فإذا به يجد بيتاً فيه ضوء . فدنا منه ، فوجد إمرأة ومعها صبيان أمام قدر منصوبة على النار . ولمّا سألها عما بها ، قالت أني أُلهي أولادي عن الجوع بهذا القدر المملوء ماء حتى

(117) الاستاذ علي علي منصور : المدخل ص 72 ـ 73 .

(118) الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الاسلام ص 104 .

(119) الدكتور عبد الله الخالدي : شذرات من النظم الإسلامية ص 97 .

(120) الإمام أبو يوسف : الخراج ص 126 من كتاب الخراج ، طبعة دار المعرفة ببيروت .

يناموا . فتأثر عمر لذلك ، وإنطلق إلى دار الدقيق . فأخرج عدلاً ملآناً ، وحمله بنفسه ، وأتى بيت المرأة ، ثم ساعدها على طبخ الدقيق للأولاد . وكان ينفخ النار تحت القدر حتى نضج الطبخ ، فأكل الأولاد وناموا ، وهم سعداء .

وكذلك ، خرج عمر مرة إلى السوق ، فلحقته إمرأة شابة وأخبرته أن زوجها توفّي ، وترك صبية صغاراً ، ولم يترك لهم مالاً . فانصرف وأحضر بعيراً حمّلة طعاماً وثياباً ونفقة ، وسلّمها البعير ، وقال لها : « إقتاديه ، فلن يفنى هذا حتى يأتيكم الله بخير » (121) .

ولم يقتصر تطبيق التضامن الإجتماعي على الدولة الإسلامية متمثلة برئيسها ، بل تمثّل بها المسلمون الأوائل في حياتهم فأخذوا يَقِفون أموالهم على الأوقاف الخيرية التي يُهدف من ورائها إلى المساهمة في شيء من التضامن الإجتماعي مع المحتاجين .

فبعض الأوقاف الخيرية لم يقتصر على عمارة المساجد والمدارس والمكتبات وإصلاح الطرقات والجسور والقناطر بل كان مخصصاً للإنفاق على الفنادق للمسافرين ، واقراض التجار بدون مقابل ، وإعانة العميان والمقعدين والمعاقين ومشوهي الحروب ، ولإيواء اليتامى واللقطاء ، ولتزويج البنات الفقيرات (122) وحتى تطبيب الحيوان (123) .

ومن الطريف ، أن وقف المرج الأخضر بدمشق كان وقفاً للحيوانات المريضة العاجزة تظلّ ترعى فيه حتى تموت . وكان وقف القطط في سوق ساروجة خاصاً بإيواء الحيوانات الأليفة في البيوت .

وأكثر طرافة ، ما رُوِي عن وقف « نقطة الحليب » الذي وقفه في قلعة دمشق الملك صلاح الدين الأيوبي ، وقد خُصص لإمداد الامهات بالحليب والسكّر لتغذية أطفالهن ، وذلك أنه جعل في أحد أبواب القلعة المذكورة مكاناً يسيل منه الحليب ، وآخر يسيل منه ماء مُذاب بالسكّر ، وقد عيّن للأمهات يومين في الأسبوع ليأخذن خلالهما من الوقف حاجتهن من السكّر والحليب .

وقد خصصت كذلك أوقاف لسقاية العطشان ، ولاطعام الفقير الصائم ساعة الغروب في رمضان ، ووُقِفت حدائق بجميع أشجارها المثمرة ليأكل منها كل عابر سبيل (124) .

---

(121) الدكتور صبحي محمصاني : تراث الراشدين ص 115 ـ 116 .

(122) الدكتور عبد الله الخالدي : شذرات في مادة النظم الإسلامية ص 102 .

(123) الشيخ الدكتور صبحي الصالح : الإسلام ومستقبل الحضارة ص 117 .

(124) الشيخ الدكتور صبحي الصالح : الإسلام ومستقبل الحضارة ص 117 .

ومن الفقهاء ، كالقرطبي وأبي سعيد الخدري ومجاهد ، ما يذهب إلى أنه اذا حان وقت الحصاد وجني الثمار ولم يجد بعض الناس ما يدفعونه ثمناً لتذوّقه ، فلهم أن يأكلوا منه بالمعروف [125] .

فهل أرقى وأجمل من هذه الصور والتطبيقات الإسلامية لمبدأ التضامن الإجتماعي في دولة الإسلام الذي لم يترك كبيرة ولا صغيرة إلاّ واهتم بتأمين احتياجاتها ؟ وهل نجد ما هو قريب منها في أي نظام تضامن إجتماعي وضعي ؟

(125) هذا ما جاء عند الاستاذ علي علي منصور ص 72 .

الفصل الثاني

المعاملة الراقية للأقليات

31 ـ تمهيد وتقسيم

اذا كانت الشريعة الإسلامية ، بأدبها الراقي الذي انفَردت به ، قد كفلت إحترام الحقوق الإنسانية للجميع ، مسلمين وغير مسلمين . غير أنها لم تكتفِ بذلك ، وإنما قررت لغير المسلمين إمتيازات خاصة بهم لا يُمكن إدراك مستواها الحضاري إلّا اذا أُجريت المقارنة بين حقوق الاجانب في أنظمة القرن العشرين وحقوقهم في ظل الدولة الإسلامية التي تكرّست منذ أربعة عشر قرناً من الزمان . وقد صرفنا النظر عن إجراء المقارنة مع الأنظمة القديمة والمعاصرة للإسلام ، لأننا رأينا سابقاً كيف كانت هذه الأنظمة تُعامل الأجانب وكأنهم برابرة وخدم وعبيد أعدّتهم الطبيعة لذلك .

وسنتناول هذا الموضوع في ثلاث نبذات :

(أ) ـ أوضاع الأجانب في الأنظمة العصرية :

(ب) ـ معاملة الأجانب في دولة الإسلام .

(ج) ـ إمتيازات أهل الكتاب المسيحيين واليهود .

32 ـ (أ) ـ أوضاع الأجانب في الأنظمة العصرية :

تتفق النظم القانونية الحالية في الدول المتحضرة على أن المركز القانوني للاجنبي في الدولة لابد وأن يكون أقل شأناً من مركز المواطن ، من حيث عدم تمتعه بالحقوق السياسية ، أو بالحقوق العامة في الدولة التي يُقيم فيها . أمّا في نطاق الحقوق الخاصة ، فان الأمر يختلف باختلاف النظم السائدة في كل دولة . ويُجمع علماء القانون الدولي على أنّ ثمة قدراً من

الحقوق يجب أن يتمتع به الأجنبي في الدولة . وهذا القدر هو ما يُطلق عليه « الحد الأدنى للحقوق » الذي يجب على كل دولة متحضرة أن تلتزمه ، وأن تعترف به للأجانب المقيمين على اقليمها[1] .

والحقوق التي يتضمْنها هذا الحد الأدنى تتمثّل بالآتي : **1 ـ الأعتراف للأجنبي بالشخصية القانونية** ، أي بالأهلية القانونية التي تكفل له إجراء جميع الأعمال القانونية اللازمة للحياة الفردية . **2 ـ الإعتراف للأجنبي بالحقوق التي اكتسبها** في إقليم الدولة وفقاً لأحكام تشريعها ما دام أنّ اكتسابه لها كان بطريق شرعي . **3 ـ الاعتراف للأجنبي بالحريات اللازمة التي تتطلّبها الشخصية الإنسانية** : كحرية العقيدة ، وحرية ممارسة الديانة علناً في حدود النظام العام والآداب . والحرية الفردية في نطاق المصالح والنظام العام ، والآداب العامة ، والصحة العامة ، والضرورات الحربية ، وكذلك حرمة المسكن وحرية التنقل في حدود القيود السابقة . **4 ـ** تلتزم كل دولة متحضرة بالاعتراف **للأجنبي بحق التقاضي** أمام محاكمها . **5 ـ** للأجانب الحق في التمتع **بحماية الدولة** المقيمين على إقليمها [2] .

33 ـ (ب) معاملة الأجانب في دولة الإسلام :

تلك كانت حقوق غير المواطنين في الأنظمة العصرية .

أما عن حقوق غير المسلمين في ظل دولة الإسلام ، فنجد انّ الإسلام قد سبق هذه الأنظمة بقرون عديدة في تنظيم مركز الأجانب المقيمين في دولته تنظيماً يكفل لهم معاملة مثلى : قد تكون متساوية مع المسلمين في بعض الحقوق ، أو متميزة عنهم في البعض الآخر . وهذا التنظيم الحضاري ـ كما سيتضح سابقاً ـ قلّ نظيره في الدول المعاصرة .

وتتجلّى معالم مركز الأجانب في دولة الإسلام بالآتي :

(1) ـ مفهوم الأجانب في الإسلام : يُقسم الأجانب في الإسلام إلى ثلاث فئات : الأولى ـ ذميّون ومعاهدون . والثانية ـ مستأمنون . والثالثة ـ محاربون . والذميّون ـ كما سيأتي ـ لهم عهد الله وميثاقه وهو أن يُعاملوا كما يُعامل المسلمون به . والمستأمنون هم ممن يقيموا في الدولة الإسلامية دون الإنضواء فيها ، ولهم عهد وقتي ، ودماؤهم وأموالهم مصونة اذا أوفوا بعهودهم . والذميون والمستأمنون هم الذين يُطلق عليهم الآن لفظ الأجانب . وأما الحربيون ، فهم أشخاص لا توجد معاهدة معهم ولا يُقيمون في دولة

---

(1) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 225 .

(2) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 225 ـ 226 .

الإسلام ، وقد جعل لهم الإسلام - كما سيأتي لاحقاً - حقوقاً تجب رعايتها [3] .

(2) - كفالة الإسلام للحقوق الدولية الحديثة الخاصة بالأجانب : لقد جاء سابقاً كيف اعترف الإسلام لغير المسلم بالشخصية القانونية التي تؤهّله للقيام بالأعمال اللازمة لحياته ، كما أنه اعترف له بالحقوق التي يكون قد اكتبسها في إقليم الدولة الإسلامية ، عن طريق عقود الإقامة الدائمة أو المؤقتة ، كما هو الحال بالنسبة لأهل الكتب السماوية والمستأمنين . وقد كفل لهم حرية العقيدة ومتطلباتها ، كما سيأتي . وضمن لهم الحريات الإنسانية أسوة بالمسلمين وحتى حرمة المنزل ، كما جاء سابقا في موضعه . وأتاحت السلطة القضائية لغير المسلمين بأن يُقاضوا أمامها حتى رؤساء الدولة والقادة وكانت الأحكام تصدر لمصلحتهم وينصاع إليها المسلمون ، وأخيراً سنرى كيف ان الإسلام كفل للأجانب المقيمين على أرضه الحماية اللازمة لهم ضد أي إعتداء والدفاع عنهم ضد أي جور أو ظلم يقع عليهم .

34 - (ج) - إمتيازات أهل الكتاب [4] المسيحيين واليهود :

(1) - عقد الذمة عهد وأمان وإمتياز :

معنى الذمة لغةً « العهد » ، واصطلاحاً « الأمان المؤبد » . وبعبارة أخرى ، فإن عقد الذمة هو الذي يكتسب بموجبه غير المسلم من أهل الكتاب حق الإقامة الدائمة في دولة الإسلام مع حماية الشريعة الإسلامية له وإعفائه من واجب الخدمة العسكرية في جيش المسلمين ، وذلك مقابل ضريبة سُميت الجزية لأنها قضاء عما يجب ، وهي من قبيل المساهمة في تمويل موازنة الدولة ، كما يُساهم المسلم في دفع الضرائب المتوجبة عليه [5] .

ويتضح من ذلك ان كلمة الذمة أو أهل الذمة أو عقد الذمة ليس فيها أي شيء من التجريح - كما يحاول البعض الايهام - بل على العكس فإن كلمة الذمة التي تعني العهد والأمان المؤبد هي في ذروة المصطلحات الراقية .

---

(3) الدكتور حامد سلطان : ذات المرجع ص 72 .

(4) ان المقصود بأهل الكتاب أو الكتابيين أتباع الديانات السماوية كالمسيحيين واليهود (يُراجع في ذلك : المفتي الشيخ حسن خالد : كتاب « الزواج بغير المسلمين » ص 110 وما يليها ، من سلسلة رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة ، السنة السادسة لعام 1407 هـ الموافق 1987 م العدد 58)

(5) الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 101 - 102 و 105 وتراث الخلفاء الراشدين ص 538 ؛ الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 223 - 224 ؛ الدكتور محمد رأفت عثمان المرجع السابق ص 131 - 132 ؛ الدكتور عبد الله الخالدي : المرجع السابق ص 53 .

ومن جهة أخرى ، فإنه يتضح من عقد الذمة أنه يقرر لغير المسلم الأمان وحق الإقامة الدائمة في دولة الإسلام ، ويكفل له حقوق ترتّبت إلتزامات في ذمة هذه الدولة ، مع تمييزه بإعفائه من واجب الخدمة العسكرية في جيش المسلمين ، مع إقرار الحصانة له بعدم محاكمته إلاّ وفقاً لطقوسه وأمام محاكمه الدينية .

ويُشار هنا ، إلى أن التعامل إذا كان قد جرى أحياناً على تسمية أهل الكتاب بأهل الذمة أو بالذميين ، فليس على أساس تصنيفهم أو وضعهم في درجة أقل من المسلمين ، وإنما على العكس لأجل التأكيد على وجود عهد وإلتزام لهم في ذمة دولة الإسلام ، وذلك قياساً على ترتب الديون في ذمم الأشخاص .

وعلى ضوء هذا التوضيح ، هل يبقى مجال لأي جهل أو شك حول المعنى المقصود لغةً وإصطلاحاً وتعاملاً بأهل الذمة ؟

والمعنى السابق ـ الذي أوضحناه ـ هو الذي كان وارداً في أذهان الخلفاء والولاة المسلمين ، ذلك أنهم كانوا دائماً يذكرون في العهود ـ التي تُعطى لأهل الكتاب ـ عبارات التعهد بحفظ أمانهم وحقوقهم وحرياتهم بإعتبارها دَيْناً في ذمة المسلمين . فقد ورد ـ مثلاً ـ في العهد الذي عقده الخليفة عمر بن الخطاب مع أهالي بيت المقدس في العام الخامس الهجري (636 م) : « وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين » (6) .

ولا يحتج للقول بالعكس بالعبارة الواردة في الآية : ﴿ **حتى يُعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون** ﴾(7) لأن التفسير الذي رجّحه أكثر المفسرين لهذه العبارة ، بأنها تعني أن يقترن دفع ضريبة الجزية منهم بالإمتثال لأحكام الشريعة ليس إلاّ (8) .

وكما لا يُحتج أيضاً بما نُسب زوراً إلى الخليفتين عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز من تقييدات وواجبات فُرضت على أهل الذمة ، كمنع التشبّه بالمسلمين في ثيابهم أو مظهرهم ، لأنه ليس في قواعد الشريعة ما يوجبها ، فضلاً عن تناقض ذلك مع مبادىء العدل والمساواة والأخلاق التي يقوم عليها الإسلام . وقد كان في السنة النبوية وسابقات الخلفاء الراشدين ـ ومنهم العُمَرين ـ ما ينفي هذا الزعم ، لأن حماية أهل الكتاب في

---

(6) الدكتور صبحي محمصاني : أركان حقوق الإنسان ص 125 ـ 126 .

(7) سورة التوبة ، الآية 29 .

(8) الأحكام السلطانية للماوردي ص 138 ؛ وأحكام أهل الذمة لابن القيّم جـ 1 ص 24 ، وتفسير الفخر الرازي جـ 4 ص 419 و 422 ؛وكتاب الأم للشافعي جـ 4 ص 96 ـ 99

الإسلام هي كاملة وإحترام كرامتهم الإنسانية واجب إسوة بحماية وإحترام المسلمين [9] .

هذا هو مدلول أهل الذمة أو الذميين في الإصطلاح ،وكما تبين أعلاه هو مدلول راقٍ لغةً واصطلاحاً وشرعاً .

واذا كان البعض من غير المسلمين ما زال يُشكّك في ذلك جهلاً بمبادىء الشريعة أو إفتراءً عليها ، فإنه بالإمكان الإستغناء عن هذا المصطلح القديم وإستبداله في الوقت المعاصر بكلمة المواطن ، خاصة وان التفريق الذي كان قائماً قديماً بين المسلمين والذميين والمستأمنين قد زالت حكمته في الوقت المعاصر في الدولة الإسلامية الحديثة .

لقد كان الإسلام قديماً ديناً وجنسية معاً ، وكان الذميون يتمتعون بكافة ما يستمتع به المسلمون في الدولة الإسلامية من حقوق . ولكن كان عليهم دفع ضريبة الجزية ، وذلك مقابل عدم إنخراطهم في جيش الدولة الإسلامية الذي كان يتكوّن من المسلمين وحدهم . أمّا الآن ، فإن جنسية الدولة صارت منفصلة عن الدين ، وتقوم على أساس حق الدم أو حق الإقليم ، أو على الأساسين معاً ، أو إنها تُمنح على أساس التجنس أو تُكتسب بالزواج . وأضحى الإنخراط في جيش الدولة واجباً مطلوباً من جميع مواطني الدولة ، بغض النظر عن عقيدتهم الدينية ، بمعنى أن ضريبة الدم هي ضريبة عامة على جميع مواطني الدولة بلا تمييز أو تفريق . ولذلك يجب أن يكون مواطنو الدولة سواسية أمام قوانينها وسلطاتها كلها ، لا تفريق بينهم في مباشرة الحقوق العامة أو الحقوق الخاصة بسبب العقيدة الدينية ، الأمر الذي ينتفي معه أي تفريق في التسمية بين مواطن ومواطن آخر [10] .

وعلى ضوء ذلك ، يمكن القول بإن كلمة المواطن في الدولة الإسلامية الحديثة يجب أن تنصرف إلى جميع من يحمل جنسيتها أياً كانت ديانته ، وهذا ما تأخذ به حالياً غالبية الدول الإسلامية .

(2) ـ حريتهم في البقاء على عقيدتهم :

يرفض الإسلام أن يُكره الناس على الدخول في عقيدة لا يرتضونها . فالإنسان بعقله الذي وهبه الله إياه ، عليه أن ينظر أي طريق يسلكه من طريقي الهداية وعدم الهداية ، وعلى المسلمين أن يُبلّغوا رسالة الإسلام إلى من عداهم ، فإمّا أن يختاروا الإسلام أو يبقوا على غيره دون إكراه عليهم في ذلك . فنصوص الإسلام صريحة في عدم اجبار غير

---

(9) الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 540 .

(10) الدكتور حامد سلطان : أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ص 141 ـ 142 .

المسلمين على الدخول فيها لا يؤمنون به ، يقول الله تعالى : ﴿ **لا إكراه في الدين** ﴾ [11] .
ويقول أيضاً : ﴿ **وقل الحق من ربكم فمن شاء فَلْيُؤمن ومن شاء فَلْيكفر** ﴾[12] .

ويقول بعض المفسرين في سبب نزول آية : ﴿ **لا إكراه في الدين** ﴾ أن رجلاً من الأنصار كان له إبنان نصرانيان قد تنصّرا على أيدي تجار قدموا من الشام ، أما هو فكان رجلاً مسلماً فلما عزم الإبنان على أن يذهبا مع هؤلاء التجار أراد أبوهما أن يستكرههما على ترك النصرانية والدخول في الإسلام ، وطلب الوالد المسلم من الرسول (ص) أن يبعث في آثارهما ويستردّهما ، فنزلت الآيـة لتُبيّنَ أن لا إكراه في الدين [13] .

وقد تأيدت هذه الحرية بكتاب النبي (ص) إلى أهل اليمن ، وقد جاء فيه : « من كَرِهَ الإسلام من يهودي أو نصراني فإنه لا يُحَوّل عن دينه وعليه الجزية »[14] .

وقد كفل الإسلام هذه الحرية حتى للخدم . فقد ذكرنا سـابقاً أنـه قد روي عن الخليفة عمر بن الخطاب أنه طلب إلى خادمه النصراني أن يُسْلم ليستعين بـه على أمـور الدولة ، فأبى . فأعطاه عمر الحرية في الذهاب حيث يشاء . ورُوِي عنه أيضاً [15] قوله لعجوز نصرانية : « أسْلِمي أيتها العجوز تسْلمي ، إنّ الله بعث محمداً بالحق » . قالت : أنا عجوز كبيرة والموت إليّ قريب . فقال عمر : اللهم إشْهد، وتلا قوله تعالى : ﴿ **لا إكراه في الدين** ﴾ .

(3) ـ حريتهم في حياتهم الخاصة :

لقد ترك الإسلام لغير المسلمين الحق في أن يعيشوا حياتهم الخاصة متّبعين فيها أمور دينهم . فمثلاً إن المسيحيين يعتقدون أن شرب الخمر وأكل لحم الخنـزير هـو حلال في دينهم ، فيُقروّن على ذلك ولا غضاضة عليهم فيه ، على الرغم من أنّ هذه الأمور هي مُحرّمة في شريعة الإسلام .

وسبب الإبـاحـة لهم في ذلك أن الإسلام يترك لهم الخيار في البقاء على دينهم دون التعرض لهم ، فيكون من باب أَوْلى أن يقروّا على ما هو أخف من البقاء على غير الإسلام .

وقد سمح الخليفة عمر بن عبد العزيـز وغيره من الخلفـاء لأهل الكتـاب بشرب

(11) سورة البقرة ، الآية 256 .

(12) سورة الكهف ، الآية 29 .

(13) الإمـام ابن كثير في تفسير القـرآن الكـريم جـ 1 ص 310 ـ 311 ، دار المعـرفـة ببيـروت 1969 ؛ الدكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 133 ـ 134 .

(14) الدكتور محمد رأفت عثمان : ذات المرجع صَ 135 .

(15) الاستاذ عمر الفرجاني : أصول العلاقات الدولية في الإسلام ص39 .

الخمر ، لأنهم صولحوا على ذلك ، لكن منعوهم من حملها والاتجار بهـا أو إظهار ذلـك علناً [16] .

ويُروى عن حرمة منازلهم قول النبي (ص) : « إنّ الله تعالى لم يحل لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلاّ بإذن ، ولا ضرب نسائهم ، ولا أكـل ثمارهم إذا أُعـطوا الذي عليهم » [17] .

(4) ـ إحترام أماكن عبادتهم :

وتستتبع حرية بقاء غير المسلمين على عقيدتهم إحترام أماكن العبادة لهم ، وفاقاً للآية الكريمة : ﴿ **ولولا دَفْع الله الناس بعضهم ببعض لهُدّمت صوامع وبِيعَ وصلوات ومساجد يُذكر فيها اسم الله كثيراً** ﴾ [18] ، وعملاً بالحديث النبوي : « لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين » .

ويحكي المؤرخ الفـرنسي « كاردوفـو » عن إحترام المسلمـين لأماكن العبـادة لغـير المسلمين ، وذلك في سياق حديثه عن حصار القدس (إيلياء) وإستسلامها في عهد الخليفة عمر بن الخطاب ، فيقول : « تمضي أربعة أشهر على حصار القدس من قبـل الجيوش الإسلامية ، فعزم حامي المدينة المقدسة البطريرك صفرونيوس على التسليم فاشترط أن يتسلّم القدس الخليفة عمر بن الخطاب نفسه ، فغادر عمر مقره ولم يصحبه غير خادم ، ولم يأخذ معه من الزاد غير قربة ماء وجراب شعير وتمر ، ويسير ليل نهار ، فَيَصل إلى القدس ، ولا يدخل هذه المدينة المقدسة إلاّ مع قليل من الأصحاب ، ويستقبله البطريرك والأهلون فيُعلِن أمانهم ، وأن القدس تُعامَل بـرعايـة ، وأن حياة جميـع السكان وأمـوالهم تكون مضمونة ، وأن الكنائس والصلبان والأماكن المقدسة تكون موضع إحترام . ويروي ان الخليفة كان يزور سكان المدينة المقدسة مستعلماً عن تاريخها ، فلما بلغ كنيسة القيامة كان وقت الصلاة قد حلّ فدعاه البطريرك إلى الصلاة في الكنيسة ، فقال له : إنّ الكنيسة التي يُصلي فيها تصير إسلامية ، وهو لا يُريد نزع يد النصارى ممّا يملكون » [19] ، ثم قام وصلّى خلف الصخرة الكائنة قرب الكنيسة .

---

(16) الـدكتور محمـد رأفت عثمان : المـرجع السـابق ص 143 ؛ الدكتـور صبحي محمصـاني : تـراث الخلفاء ص 539 .

(17) حديث أخرجه أبو داود ، وورد عند الدكتور منير العجلاني : عبقرية الإسلام ص 433 .

(18) سورة الحج ، الآية 40 .

(19) مفكرو الإسلام بـاريس 1921 نقلاً عن الاستـاذ عمر الفـرجاني : المـرجع السـابق ص 57 ـ 58 ؛ قارن الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 103 .

ويُروى أيضاً أن النصارى خاصموا أهل دمشق إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز في كنيسة لهم ، فأعادها إليهم [20] .

هذا ، وأن من مستلزمات إحترام أماكن العبادة ترك غير المسلمين أحراراً في إقامة شعائر دينهم في كنائسهم وقرع أجراسها .

وقد كتب المستشرق « آدم متز في كتاب الحضارة الإسلامية » إن بعض الخلفاء المسلمين كانوا يحضرون مواكب النصارى وأعيادهم ويأمرون بمواكبتها ، وأنه في حال انقطاع المطر ، كانت السلطة تأمر بعمل مواكب : « يسير فيها النصارى وعلى رأسهم الأسقف ، واليهود ، ومعهم النافخون في الأبواق » ، وأن الأديرة ازدهرت كذلك وتكاثرت [21] .

(5) ـ إحترام أحوالهم الشخصية ومحاكمهم :

يخضع أهل الكتاب من غير المسلمين لذات القواعد القانونية والقضائية التي يخضع لها المسلم بوجه عام . غير أن لهم أن يتنازلوا عن هذه المساواة ، والإفادة بما أعطوا من إمتياز يُجيز لهم الإحتفاظ بمحاكمهم وأحوالهم الشخصية .

وهذا الإمتياز بالتخيير بين المحاكم هو من مستلزمات الحرية الدينية ، ومن كون مسائل الأحوال الشخصية من زواج ونسب وبنوة وسائر أمور العائلة تدخل في إختصاص الكنيسة وفاقاً للقانون الكنسي .

ويستند هذا الإمتياز أو الخيار التشريعي والقضائي إلى الآيتين القرآنيتين وهما : **﴿ فإن جاوؤك فاحْكُم بينهم أو اعْرِض عنهم وإن تَعْرِض عنهم فلن يُضّروك شيئاً وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط ﴾ ، ﴿ وأنِ احْكم بينهم بما أنزل الله ولا تتّبع أهواءهم ﴾** [22] .

فإذن ، إذا اختار أهل الكتاب الرجوع إلى محاكمهم وقوانينهم الكنسية ، فلهم ذلك وفاقاً لقاعدة حرية العقيدة ومبدأ تطبيق القانون الشخصي في مسائل الأحوال الشخصية .

ولقد قيل بأنه **كان للأجانب** ممن لا يدينون بالإسلام في **الاندلس قاضٍ خاص** منهم يُسمّى (القومس) يُطبّق عليهم قوانينهم الخاصة [23] .

---

(20) الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 538 .

(21) الدكتور منير العجلاني : عبقرية الإسلام في أصول الحكم ص 435 .

(22) سورة المائدة ، آية 42 و 49 .

(23) الاستاذ علي علي منصور : المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي ص 188 .

وعلى هذا الأساس ، فإن زواج أهل الذمة فيما بينهم يُعتبر صحيحاً اذا كان كذلك وفقاً لمذهبهم وأحكامهم ، كما ان الطلاق عندهم يتقرّر على ضوء هذه الأحكام الخاصة بهم .

وكذلك يتعينّ تطبيق أحكام أهل الذمة الدينية على وصاياهم . وقد أفتى المذهب الحنفي بصحة الوصية المتضمّنة عملاً مشروعاً حسب ديانتهم ولو كان هذا العمل محرّماً عند المسلمين ، كما أفتى ببطلان الوصية المتضمنة معصية حسب إعتقادهم ولو كان هذا العمل تقرّباً عند المسلمين . فمثلاً ، لو أوصى ذمي بأن يجعل داره مسجداً فوصيته باطلة . أمّا لو أوصى بأن يجعل داره كنيسة أو مسلخاً لذبح الخنازير ، فالوصية صحيحة [24] .

وأمّا إذا اختار أهل الذمة الخضوع للقضاء الإسلامي ، فيتعينّ على هذا القضاء أن يحكم بينهم إستناداً إلى قواعد الشرع ومبادىء العدل والمساواة .

وهذا التسامح الديني والفكري مع أهل الكتاب لجهة الرجوع إلى محاكمهم وقوانينهم المذهبية قد تم الاعتراف به رسمياً في الدول الإسلامية في صورة تعدد الطوائف في المجتمع الواحد ، بحيث يكون لكل طائفة الحق في ممارسة شعائرها وفق منهج عقيدتها [25] .

وقد تثبّت هذا الإمتياز ، الممنوح لأهل الذمة من حيث حرية إختيار التشريع والقضاء ، مع الزمن وانتهى بتكريس نظام المحاكم الطائفية في بعض الدول العربية والإسلامية .

ففي لبنان مثلاً ، نجد اليوم أن كل محكمة من المحاكم الشرعية والمذهبية ، المتعددة بتعدد الأديان والطوائف ، تتّبع نظام الأحوال الشخصية الخاص بها ، وتستقل بتطبيق قوانينها الشرعية والمذهبية في مسائل الأحوال الشخصية [26] .

ومن القوانين المطبقة في هذه المحاكم الطائفية : قانون 2 نيسان 1951 الخاص بتحديد صلاحيات المراجع المذهبية للطوائف المسيحية واليهودية ، وقانون 16 تموز 1962 الخاص بتنظيم المحاكم الشرعية السنية والشيعية ، والمرسوم الصادر في 5 آذار 1960 الخاص بتنظيم القضاء المذهبي الدرزي [27] .

---

(24) الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 116 ـ 118 .

(25) الدكتور عبد الله الخالدي : شذرات من النظم الإسلامية ص 26 .

(26) الدكتور صبحي محمصاني : أركان حقوق الإنسان ص 126 ـ 127 ، والقانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 120 ـ 121 .

(27) يُراجع في هذه القوانين : مجموعة القوانين اللبنانية الجزء الأول حرف أ (كلمة أحوال شخصية) ؛ وكذلك كتاب الأحوال الشخصية للدكتور ماهر محمصاني والاستاذة ابتسام مسرة ، منشورات وثائق هُفْلن ببيروت 1970 .

(6) ـ حمايتهم من أي اعتداء :

لقد كفل الإسلام أيضاً لأهل الكتاب المسالمين حماية كاملة من أي إعتداء يقع على النفس والمال وسائر الحقوق ، على قدم المساواة مع المسلمين إن لم يكن أكثر تطميناً لهم وإراحتهم .

وقد أعطى الرسول الكريم القدوة والمثل الأعلى عندما فتح الله عليه مكة ودخلها منتصراً بعد أن خرج منها مهاجراً ، إذ نادى بالأمان قائلاً : « من دخل الكعبة فهو آمن ، ومن دخل داره فهو آمن ، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن » .

كما أعطى نصارى نجران عهداً بالأمان على أنفسهم وأموالهم وأرضهم وملتهم ، وأنهم في جوار الله وذمة رسوله ، لا يُغيّر أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ، ولا كاهن من كهانته » [28] .

وقد تردّد هذا الأمان الكامل لهم في الحديث النبوي : « إنّ الله تعالى جعل السلام تحية لأمتنا ، وأماناً لأهل ذمتنا » . وقد تبرّأ النبي (ص) ممن خالف هذا المبدأ بقوله : « مَن آذى ذمياً فليس منا » وقوله : « من آذى ذمياً فأنا خصمه ، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة » [29] .

وسار الخلفاء الراشدون على ذات الأدب النبوي ، فنجد أنّ الخليفة أبا بكر يُودّع يزيد بن أبي سفيان راجلاً عندما أرسله إلى الشام ، ويقول له : « إنك ستجد قوماً حبسوا أنفسهم لله ، فذرهم وما حبسوا أنفسهم له » .

وأعطى الخليفة عمر بن الخطاب أماناً لأهل إيلياء (القدس) على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم . وقد أوصى كذلك الخليفة من بعده بأهل الذمة خيراً ، أن يوفي لهم بعهدهم ، وأن يُقاتل من ورائهم ، وأن لا يُكلّفوا فوق طاقتهم [30] .

وقد أكدّ على هذه الرعاية أيضاً الإمام علي بقوله : « إنّما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا ، وأموالهم كأموالنا » .

وفي أيام الخليفة عمر بن عبد العزيز ، شكا إليه أهل الكتاب في قِنّسرين من أن المسلمين قد نزلوا في منازلهم . فكتَب إلى واليه الوليد بن هشام المعيطي : « أنِ أنْظُرْ من كان في منازل أولئك الذين كانوا من أهلها حين صولحوا ، فأَخْرج من كان في منازلهم

---

(28) الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ص 311 .

(29) الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 114 .

(30) الدكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 144 .

عنهم » . فنفذ الوالي أمر الخليفة .

وقد أصرّ هذا الخليفة على وجوب معاملة المعاهدين بالعدل والحق . فقد كتب إليه قائده الجراح بن عبد الله الحَكَمي : « إني قدمت خراسان ، فوجدت قوماً قد أبطرتهم الفتنة . . . أحب الأمور إليهم أن تعود ليمنعوا حق الله عليهم . فليس يكفّهم إلاّ السيف والسوط ، وكرهتُ الإقدام على ذلك إلاّ بإذنك » . فأجابه : « يا ابن أم الجراح ، أنت أحرص على الفتنة منهم . لا تضرْبّن مؤمناً ولا معاهداً سوطاً إلاّ في حق »[31] .

كما انّ صلح عمرو بن العاص لأهل مصر قد تضمن التالي : « هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان وملتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبحرهم لا يدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص » [32] .

ولذا ، يجب تأمين الحماية الكاملة لأهل الكتاب ، ودفع الأذى عنهم في أنفسهم في أنفسهم ، لقول النبي (ص) : « من قتل نفساً معاهداً لم يرح رائحة الجنة ، وإن ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاماً » . وكذلك يتعين منع وقوع الإعتداء على أموالهم أو أعراضهم ، أو أموالهم التي أُقرّوا عليها من حيازة الخمر والخنزير ، لانه على الرغم من أن مثل ذلك ليس بمال عند المسلمين ، وإتلافه ليس تعدياً إذا كان يملكه مسلم . إلاّ أن هذا إذا كان في حوزة غير المسلم ، فليس للمسلم أن يعتدي عليه ما دام لم يُظهر شرب الخمر وأكل لحم الخنزير. وإذا حدث أن اعتدى أحد المسلمين على كتابي في حياته أو ماله ، فعليه عقاب قتل النفس ، وعقاب سرقة المال [33] .

(7) ـ دفاع الإمام الأوزاعي عن المسيحيين :[34]

كان الإمام الأوزاعي [35] المشهور من روّاد الفقهاء المسلمين المنادين بحرية العقيدة ، والقيام بواجب الدفاع عن أهل الكتاب إذا ما أصابهم ظلم أو تعسف ، لان حمايتهم دَيْن في ذمة المسلمين .

فقد رُوِي عنه دفاعه عن أهالي جبل لبنان النصارى ، وكان ذلك أثناء ولاية صالح

---

(31) الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 538 ـ 539 .

(32) الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة ص 311 .

(33) الدكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 136 ـ 137

(34) اعتمدنا في ذلك على ما ورد في كتاب الدكتور صبحي محمصاني : الأوزاعي وتعاليمه الإنسانية والقانونية ص 70 ـ 73 ، دار العلم للملايين ببيروت 1978 .

(35) وُلِد الإمام الأوزاعي في بعلبك سنة 88 هـ (707 م) ، وأقام غالباً في بيروت لا سيما في آخر أيامه ، ومات ودُفن فيها (كتاب الأوزاعي للدكتور صبحي محمصاني ص 18 و 22) .

بن علي العباسي الذي عُيِّن حاكماً على بلاد الشام ومنها جبل لبنان وذلك سنة 136 هـ (753 م) .

وحدث أن تشدّد الحاكم في فرض الضرائب على سكان جبل لبنان ، فما كان منهم إلاّ أن ثاروا عليه سنة 142 هـ (759 م) وامتدّت ثورتهم حتى البقاع واقتربوا من بعلبك حيث مركز الحاكم العباسي . فأرسلَ من حاربهم ، وردّهم إلى قراهم ، ثم شرّد أهل القرى ، وأجلاهم عن قراهم ، رغم عدم إشتراكهم جميعاً في الثورة .

وما إن علم الأوزاعي بمحنتهم حتى أرسل إلى الحاكم رسالة طويلة يحتج فيها على ما قام به ، وجاء فيها : « وقد كان من إجلاء أهل الذمة جبل لبنان ممن لم يكن ممالئاً لمن خرج على خروجه . . . فكيف تُؤخذ عامةٌ بذنوب خاصة ، حتى يُخْرَجوا من ديارهم وأموالهم . وحكم الله تعالى ان : ﴿ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أخرى ﴾ (36) . وهو أحق ما وقف عنده واقتدي به ، وأحق الوصايا أن تُحفظ وتُرعى وصية رسول الله (ص) فإنه قال : « مَن ظَلَم معاهداً وكلَّفه فوق طاقته فأنا حجيجه » (37) .

« ومَن كانت له حرمة من دمه فله في ماله ، والعدل عليه مثلها . فإنهم ليسوا بعبيد ، فتكونوا من تحويلهم من بلد إلى بلد في سعة . ولكنهم أحرار أهل ذمة . . . » .

وبلغ من شدة إهتمام الإمام الأوزاعي بهم ، أن كتب رسالة إلى الخليفة يطلب منه زيادة أرزاق أهل ساحل الشام ، وقد نوّه بأنهم يحمون الثغور ، وأن منهم من كان من أهل الذمة (38) .

(8) ـ إحسان معاملتهم وقواعد العيش معهم :

والإحسان في معاملة أهل الكتابُ واجب على كل أفراد المسلمين ، ما داموا لم يتعرضوا للمسلمين بالأذى . « فإذا كان مطلوباً من المسلم في بعض الآيات القرآنية عدم موالاة غير المسلمين ، فإنه **لا يجوز أن يفهم منها** أنه مطلوب منه ألاّ يُحاسن المسيحي أو اليهودي في المعاملات الشخصية وألاّ يبادلها السماحة والبّر ورحابة النفس ، وأن يُسيء إليهم في ممتلكاتهم ، ومصالحهم ومراكز عبادتهم وأن يتصدّى لهم بالأذى والإزعاج والمضايقة . . . وأن المراد . . . من هذه الآيات . . . توجيه كل مسلم إلى أنه لا يجوز له مخالفة ـ غير المسلم ـ في وجه مسلم ، وهو مع ذلك **مباح له بأن** ينشيء (معه) معاملات

---

(36) سورة فاطر ، الآية 18 .

(37) الإمام البلاذُرِي : فتوح البلدان ص 166 ـ 167 ، دار الكتب العلمية ببيروت 1983 .

(38) الدكتور صبحي محمصاني : كتاب الاوزاعي ص 72 .

وعلاقات تدور في إطار السماحة والبر والإحسان . . . وتبقى معاملة المسلم لهؤلاء بالبر والإحسان نابعة من إيمانه وعقيدته وإلتزامه الديني بأوامر ربه ورخصه » [39] .

ومن أوجه هذا الواجب على المسلم :أنه لو فُرض وكان لواحد من المسلمين ابن قد أسلم دون أبيه أو أمه ، فإن الواجب على الابن أن يبرّهما ، وأن يُطيعهما إلّا فيما خصّ العقيدة ، لقوله تعالى : ﴿ ووصيّنا الإنسان بوالديه حملته أمه وَهْناً على وَهْن . أنِ اشْكر لي ولوالديك إليّ المصير . وإن جاهداك على أن تُشْرك بي ما ليس لك به علم فلا تُطِعْهما ، وصاحِبْهما في الدنيا معروفاً ﴾[40] .

ومنها كذلك ، أن تكون الدعوة إلى أهل الكتاب للالتقاء على الأسس المشتركة للديانتين ، لقوله تعالى : ﴿ قُلْ يا أهل الكتاب تعالوْا إلى كلمةٍ سواء بيننا وبينكم : ألاّ نعبد إلاّ الله ، ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتّخذ بعضُنا بعضاً أرباباً من دون الله ، فإن تولّوْا فقولو اشهدوا بأنّا مسلمون ﴾[41] .

وأيضاً ضرورة مجادلتهم بالتي هي أحسن ، فلا تُوجّه إليهم دعوة إلاّ وهي مقرونة باللطف والإحسان ، كما جاء في قوله تعالى لنبيّه : ﴿ أُدْعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾[42] .

ومن قبيل ذلك أنه يجوز للمسلم أن يأكل من ذبائحهم غير المحرّمة ، لقول الله تعالى :﴿ اليوم أُحِلّ لكم الطيّبات وطعام الذين أُتوا الكتاب حِلٌ لكم وطعامكم حِلٌ لهم ﴾ [43] .

ومن قواعد العيش معهم أيضاً : جواز زيارتهم وعيادتهم إذا مرضوا ، فقد رُوِي أن النبي (ص) أتى غلاماً من اليهود وكان مريضاً يعوده ، فقعد عند رأسه وقال له : « أَسْلِم » ، فنظر الغلام إلى أبيه ، فقال له أبوه ، أطِعْ أبا القاسم ، فأَسْلَم الغلام . وقام النبي (ص) يقول : ألْحمد لله الذي أنقذه بي من النار » [44] .

---

(39) المُفتي الشيخ حسن خالد : الزواج بغير المسلمين ص 74 ـ 75 ، سابق الاشارة إليه .
(40) سورة لقمان ، الآية 14 .
(41) سورة آل عمران ، الآية 64 .
(42) سورة النحل ، الآية 125 .
(43) سورة آل عمران ، الآية 64 .
(44) الدكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 137 و 142 .

(9) ـ السماح للمسلم بالزواج من المسيحية واليهودية :[45] :

ومن ملامح الامتيازات الخاصة بالكتابيات ، أي التي لقومها في دينهم كتاب سماوي وهم اليهود والنصارى أنه يجوز للمسلم أن يتزوج منهن .

فقد جاءت آية المائدة ـ وهي كما عُرف من آخر ما نُزل من آيات القرآن الكريم ـ تمنح الكتابيات إمتيازاً على المشركات خاصة وعلى الكافرات عامة ، إذ أباحت طعام أهل الكتاب للمسلمين وزواج المسلمين من نسائهم [46] وذلك في قوله تعالى : ﴿ **اليوم أحِلّ لكم الطيّبات وطعام الذين أتُوا الكتاب حِلّ لكم وطعامكم حِلٌّ لهم** ﴾ (سورة المائدة ، الآية 5)

وقد ترك الشرع الإسلامي للزوجة الكتابية الحرية في البقاء على دينها بعد الزواج ، وسمح لها أيضاً بالذهاب إلى الكنيسة للقيام بفروض عبادتها [47] .

ويرى البعض من الفقهاء أنه يحسن في من يُقدم على مثل هذا الزواج ، لظروف خاصة به ، أن يكون متين العقيدة ، مُسلّماً بأحكام الشريعة ، ممارساً لأحكامها وشعائرها [48] .

ويُلاحظ في آية المائدة السابقة أنها نصّت صراحة فقط على إباحة زواج المسلم بالكتابية ولم تنص على جواز ذلك فيما يتعلق بزواج المسلمة من الكتابي ، الأمر المتفق على تحريمه فقهاً [49] .

هذا هو تسامح الإسلام فيما يتعلق بزواج المسلم من الكتابية منذ أربعة عشر قرناً . بينما يذكر الاستاذ « رينو » في كتابه : « مختصر تاريخ الحقوق الفرنسية » أن فرنسا أصدرت عام (1685 م) أمراً بتحريم الديانة البروتستانتية ، وهدم كنائسها ، ونفي رؤسائها من البلاد . واعتبرت في عام (1715 م) أن كل زواج لا يُعقد على الطريقة الكاثوليكية زواجاً غير مشروع ، وفي عام (1724 م) حرّمت البروتستانت من تولّي الوظائف ، وأمرت بأن يُؤخذ أطفال البروتستانت ويُرَبّوا تربية كاثوليكية [50] .

---

(45) يُراجع الكتاب القيّم « الزواج بغير المسلمين » للمفتي الشيخ حسن خالد ، سابق الاشارة ؛ الدكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 137 ـ 142 .

(46) المفتي الشيخ حسن خالد : ذات المرجع ص 107 ـ 108 .

(47) الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 115 ؛ الاستاذ عمر الفرجاني : المرجع السابق ص 57 .

(48) المفتي الشيخ حسن خالد : المرجع السابق ص 120 ـ 121 و 161 ـ 163 .

(49) المفتي الشيخ حسن خالد : المرجع السابق ص 124 ـ 132 .

(50) نقلاً عما ورد في كتاب عبقرية الإسلام للدكتور العجلاني ص 434 .

الفصل الثالث

أدب الإسلام في التعامل مع الدول

35 ـ مفهوم التعامل الدولي في الإسلام :

كان العالم قبل مجيء الإسلام يشوبه الإضطراب والصراع الدائم بين القوتين العظمين آنذاك وهما الفرس والروم بسبب حب السيطرة وبسط النفوذ وإخضاع الغير في التعامل الدولي (1) .

وقد جاء الإسلام ، والعالم على هذه الحال من العداوة والبغضاء ، لينشر مبدأً جديداً في التعامل بين الأفراد والجماعات والدول أساسه التعايش السلمي . يقول الله تعالى : ﴿ **يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾ (2)

ويُستفاد من هذه الآية الكريمة أن العلاقة بين البشر الأصل فيها السِلْم ، وفيما عدا ذلك يُعتبر خروجاً عن هذا المبدأ بدليل أن هذه الآية تُبرز الأمور التالية :

أولاً ـ أصل الإنسانية واحد .

ثانياً ـ جعل الله سبحانه وتعالى المجتمع البشري شعوباً وقبائل بقصد التعارف والوفاق الذي يُعتبر الأساس في ربط الأفراد والجماعات والدول بعضهم ببعض سياسياً وإقتصادياً وإجتماعياً .

---

(1) الاستاذ عمر الفرجاني : أصول العلاقات الدولية في الإسلام ص 35 ـ 37 .

(2) سورة الحجرات ، الآية 13 .

ثالثاً ـ تحديده سبحانه لمعيار واحد تُعرف به معادن البشر وتُرتّب به درجاتهم الحضارية ، ألاّ وهو التقوى .

رابعاً ـ شمول الخطاب في الآية لكل البشر دون أن يُقتصر على المؤمنين الذين إستجابوا لدعوة الإسلام فقط ، وإلاّ لكان المقام يقتضي أن يُصاغ الخطاب بقوله : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا** ﴾ بدلاً من ﴿ **يا أيها الناس** ﴾ .

وفي هذا من الدلالة على أن مبدأ التعايش السلمي هو الأصل في الحياة ، لأن التعارف لا يقوم بدون التعايش الهادىء ، والتعايش الهادىء لا يتوفر إلاّ في ظل السِلْم ورحاب السلام .

ولا شك ، أن الحكمة من هذا التجمع الإجتماعي الذي أراده الله دافعاً إلى التعارف ، الذي لا يقوم على غير الأخوّة البشرية والسلام ، قد استُهدف منها عيش البشرية في كنف المحبة والوئام . ومّما يؤكد هذا التوجّه السامي تنفير الإسلام من القتل بالنسبة للأفراد ، وتصويره لهذا الجرم بأنه من البشاعة بما يُعادل قتل الناس جميعاً مُرغبّاً في الوقت ذاته على حفظ هذه النفس لأنّ في حفظ هذه النفس الواحدة ما يُعادل حفظ أنفس الناس جميعاً مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ **مَن قَتَل نفساً بغير نفس أو فسادٍ في الأرض . فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومَن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً** ﴾ (سورة المائدة ، الآية 32) .

وإذا كان المشرّع الأول في الإسلام قد شدّد على تحريم قتل النفس البشرية الواحدة على هذا النحو ، فكيف الحال والشأن بالنسبة للحروب التي تأتي على الأنفس البشرية بأكثريتها . فلا ريب في شمولها بذات الحكمة التي تُشدّد على تحريمها ، مما يعني أنَّ المسالمة (التي هي عكس القتل) إنّما هي أصل التعايش ، وأنّ الإسلام لا يقر الحرب إلاّ على سبيل الإستثناء ووفقاً للشروط التي حددها الشارع [3] .

36 ـ القانون الدولي [4] الحديث أساسه إسلامي ـ تقسيم :

تشتمل الشريعة الإسلامية في جزء من قواعدها على آداب وضوابط ومبادىء تصلح لتكوين تنظيم كامل ، يعكس نظرة الإسلام من فكرة التعامل بين الجماعات والدول ،

---

(3) الاستاذ عمر الفرجاني : المرجع السابق ص 36 ـ 37 .

(4) ان كلمة الدَّوْلي (بفتح الدال ، تكون بالنسبة إلى الدَّوْلة بالمفرد) ، أما في حال الجمع مثل القانون الدُوَلي والعلاقات الدُوَلية (فيقتضي ضم الدال وليس فتحها) ، هذا مع العلم بأن مجمع اللغة العربية في القاهرة قد أجاز ذلك بالنسبة إلى جمع التكسير : أي عند الجمع في كلمة دولة يكون الجمع : دُوَل (الدكتور ادمون رباط : الوسيط في القانون الدستوري العام ج1 ص 7 هامش 6) .

هذه النظرة التي تقوم أساساً على مبدأ التعايش السلمي وعدم اللجوء إلى الحرب إلاّ على سبيل الدفاع والإضطرار [5] .

وقد كان لهذه الشريعة ـ التي جاءت في القرن السابع الميلادي ـ فضل المبادرة في العناية بأمر تنظيم العلاقات الدولية ، وطبّق المسلمون هذا التنظيم المثالي لآداب السلم والحرب وذلك قبل أن يعرف الغرب مثل هذا التنظيم بما يُقارب الألف سنة .

وإنّ وجود تنظيم إسلامي للقانون والعلاقات الدولية أمر طبيعي ، إذ أنّ الدعوة الإسلامية هي عالمية وشاملة ، وقد أُعتبر التشريع الإسلامي في أساسه عالمياً شاملاً ـ ومن ثمّ ـ دولياً في نطاقه ومضمونه ومفهومه .

هذا ، وان الطابع الإلزامي لقواعد القانون الدولي الإسلامي لم يكن أبداً موضع شك فيه ، كما هو الحال في القانون الدولي المعاصر .

وقد عالج الفقهاء المسلمون هذا القانون في باب السِيَر . وهذه جمع سيرة ، ومعناها لغةً الطريقة . أما في الاصلاح الشرعي ، فقد أُستعملت هذه الكلمة لمسلك الدولة في المغازي ، لأنها تجمع « سِيَر النبي (ص) وطرقه في مغازيه ، وسِيَر أصحابه وما نقل عنهم في ذلك . وبهذا المعنى استعمل الإمام أبو يوسف كلمة « السِيَر » في كتابه « الرد على سِيَر الأوزاعي » ، واستعملها الإمام محمد الشيباني في كتابيه « السِيَر الصغير والسِيَر الكبير » .

وكذلك تعرّض الفقهاء لبحث مواضيع القانون الدولي أحياناً في باب الجهاد أو

---

(5) يُراجع في موضوع القانون الدولي في الإسلام :
الدكتور حامد سلطان : أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ؛ الدكتور محمد رأفت عثمان : الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام ؛ الاستاذ عمر أحمد الفرجاني : أصول العلاقات الدولية في الإسلام ؛ الاستاذ علي علي منصور : الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام ، المجلس الأعلى للشؤن الإسلامية ، الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام وقد أشار بهامش ص 46 إلى المراجع الأجنبية الآتية : الشرع الدولي في الإسلام لنجيب الارمنازي ، الطبعة الفرنسية ، باريس 1929 والترجمة العربية بدمشق 1930 ؛ الحرب والسلم في شريعة الإسلام لمجيد خدوري ، بالانكليزية 1955 ؛ سيرة الدولة الإسلامية لمحمد حميد الله ، بالانكليزية ـ لاهور 1945 ؛ القانون الدولي الإسلامي لهافننغ ، بالألمانية ـ هنوفر 1925 ؛ الإسلام والقانون الدولي لأحمد رشيد ، بالفرنسية ـ مجموعة محاضرات أكاديمية لاهاي 1937 ج 2 ص 375 ؛ دراسات في التطور التاريخي للقانون الدولي في أوروبا الشرقية للبارون ميشال دو توبه ، بالفرنسية ـ مجموعة لاهاي 1926 ج 1 ص 341 ـ 554 ؛ نظرية القانون الدولي الإسلامي للدكتور ادمون ربّاط ، بالفرنسية ـ المجلة المصرية للقانون الدولي 1950 ص 1 ـ 23 .

المغازي ، أو في أبواب أخرى متفرعة ، كالغنائم وأهل الذمة واختلاف الدارين والجزية والخراج [6] .

ومما يدل على تبوّأ الإسلام لمركز الريادة في تنظيم العلاقات الدولية أن الحركة الفقهية في هذا النطاق ظهرت أول ما ظهرت لدى العلماء المسلمين . فأول رائد تصدّى لدراسة ما يُسمّى الآن « بالقانون الدولي » هو الفقيه الحنفي الإمام محمد بن حسن الشيباني في كتابيه : « السيَر الكبير ، والسِيَر الصغير » ، اللذين وضعهما في القرن الثامن الميلادي . كما وضع الفقيه الشافعي القاضي الماوردي في القرن العاشر الميلادي كتاب « الأحكام السلطانية » وهو دراسة في القانون العام الداخلي والخارجي .

ومن يتفحّص كتابي الإمام الشيباني يجد أنّ هذا العالِم الكبير قد وضع تنظيماً يكاد أن يكون كاملاً من حيث موضوعه ومن حيث القواعد التي أوردها ، وقد عالج فيه بالعرض والشرح والتفسير جميع الآداب والقواعد الخاصة بتنظيم العلاقات الدولية في السلم والحرب .

أمّا الفقه الأجنبي ، فإن حركته العلمية لم تبدأ إلاّ في القرن السادس عشر ، وذلك عند « فيتوريا » ، و« سوتو » ، « وسواريز » و« آيالا » و« غنتيلي » . والمرجع الأجنبي الذي يُمكن أن يقارن بكتابي الإمام الشيباني من حيث الشمول ودقة البحث ومنطق العرض فهو كتاب العالم الهولندي « غروتيوس Grotius » وعنوانه « في قانون الحرب والسلم » ، وقد ظهر في القرن السابع عشر [7] ، أي بعد ظهور كتابي الإمام الشيباني بثمانية قرون [8] .

وقد اعترف بعض المستشرقين بأن الغرب تأثّر كثيراً بما وضعه المسلمون في هذا الموضوع وقد ثبت تاريخياً أنّ العالم الهولندي « غروتيوس » [9] ، المُلقبّ في الغرب بأبي القانون الدولي ، كان سنة 1640 مَيلادية منفياً في الاستانة بتركيا . ولا يُستغرب أن يكون قد اطّلع ، أثناء ذلك ، على أنظمة وأعراف العالَم الإسلامي الدولي، وأن يكون احدى

(6) الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 38 .

(7) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 6 ـ 7 ؛ الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 42 .

(8) إعترافاً بفضل هذا الفقيه المسلم في ميدان القانون الدولي تأسست حديثاً في مدينة غوتنغن بألمانيا « جمعية الشيباني للقوانين الدولية » وقد ضمت مجموعة من علماء القانون الدولي من مختلف دول العالم . وغرضها التعريف بالشيباني وإظهار آثاره ونشر مؤلفاته . وكذلك قررت جامعة باريس سنة 1970 الاحتفال بذكرى مرور1200 سنة على وفاة الشيباني الحاصلة سنة 804 ميلادية (الدكتور صبحي محمصاني : ذات المرجع ص 42 والهامش) .

(9) وكان غروتيوس الذي عاش ما بين عام1583 ـ 1645 م محامياً عاماً في هولنده .

حلقات الوصل بين الغرب والشرق في التطعّم العلمي في هذا الميدان . وكذلك ثبت ان غروتيوس تأثّر بمن كَتَب قبله ، أمثال « فرنسيسكو سواريز الأسباني » [10] ، الذين تأثّروا بدورهم بما كتبه العرب وبما ساروا عليه من علاقات وقوانين دولية .

ومن العسير وضع لائحة كاملة بالمصنفات والمراجع المُعتبرة في موضوع القانون الدولي الإسلامي . إنّما ينبغي ، لأجل درس هذا الموضوع ، الرجوع إلى أبواب السِيَرَ والجهاد والمغازي وسائر البحوث المتعلقة بها ، وذلك في المؤلفات المُعتبرة العديدة ، التي صنّفها فقهاء المذاهب المختلفة [11] .

هذا ، ويقوم علماء القانون الدولي الوضعي عادة بعرض قواعد هذا الفرع من فروع القانون وفق نهج علمي خاص ، يسير على تقسيمها إلى قسمين : أولهما ـ يتعلق بعرض قواعد القانون الدولي المتعلقة بضبط علاقات الدول في وقت السلم . وثانيهما ـ يختص بعرض قواعد القانون الدولي المتعلقة بضبط علاقات الدول في وقت الحرب .

ويحسن بنا أن نتبع هذا التقسيم في عرض أدب الإسلام في علاقاته الدولية تسهيلاً للمقارنة ، فنتناول الموضوع على الشكل الآتي :

(أ) ـ آداب الإسلام في حالة السلم . (ب) ـ آداب الإسلام في حالة الحرب

37 ـ (أ)ـ آداب الإسلام في حالة السلم :

لا ريب أن الإسلام ، الذي جعل السِلْم أصلاً في تعامله مع الجماعات والدول ، قد وضع الآداب والقواعد التي يتطلبها السلم حتى يُكتب له البقاء ، وحتى يتحقق المجتمع الدولي الفاضل الذي ينشده من خلال مفهومه لفكرة العيش السلمي المشترك .

وتظهر آداب الإسلام في حالة السلم في الآتي : 1 ـ تشجيع التبادل الدبلوماسي والقنصلي . 2 ـ تنمية العلاقات التجارية الدولية . 3 ـ إحترام المعاهدات الدولية . 4 ـ إعتماد التحكيم والوساطة كحل للمنازعات الدولية .

وسنعالج هذه العناوين تباعاً .

---

(10) وُلِد في غرناطة سنة 1548 م وتوفي في لشبونة سنة 1617 م

(11) يُراجع في ذكر هذه المراجع : الدكتور صبحي محمصاني ، المرجع السابق ص 43 ـ 44 ـ

(1) ـ تشجيع التبادل الدبلوماسي والقنصلي [12] :

أولاً ـ التمثيل الدبلوماسي :

إنّ ما يُعرف الآن بالتمثيل الدبلوماسي كان تقليداً تعارفت على ممارسته الجماعات الإنسانية كلها ، القديم منها والحديث . وقد كانت الجماعات القديمة تبعث برسلها ـ أو بسفرائها ـ إلى غيرها من الجماعات في مهمات خاصة كتقديم التعازي والتهاني ، أو ترتيب مفاوضات الزواج للملوك ، أو حمل الهدايا ، أو إجراء المشاورات والمفاوضات بأمريهما . وكانت مهمة هؤلاء الرسل أو السفراء مهمة مؤقتة تنتهي بانتهاء موضوعها . ولم يصبح التمثيل الدبلوماسي تمثيلاً دائماً إلاّ في أواخر العصور الوسطى نتيجة لازدياد العلاقات بين الجماعات وعلى أثر ظهور الدولة في شكلها الحديث ، وقد تم إعتماد السفراء بصورة دائمة منذ معاهدة وستفاليا لسنة 1648 .

ولقد اتّبع النبي (ص) وخلفاؤه الراشدون والحكام المسلمون هذا التقليد في إرسال المبعوثين لأداء المهـام التي توكل إليهم . وكانت هذه المهام بقصد الدعـوة إلى الإسلام والإعتراف به ، كما كانت الحال في عصر النبي والخلفاء الراشدين وفي العصر الأموي . فقد بعث النبي (ص) بالرسل والموفدين إلى ملوك البلاد المجاورة، كالنَجاشي ملك الحبشة ، والمقوقس ملك مصر والإسكندرية ، وكسرى ملك فارس ، وهِرقل إمبراطـور الروم ، يدعوهم فيها إلى الإسلام بموجب رسائل مُتوّجة بعبارة : « سلام على من اتبع الهدى » . فكانت أجوبة معظمهم لطيفة مهذبة [13] ، فيها الإعتراف الضمني بالدولة الإسلامية ، وذلك بإستثناء كسرى فارس (ابن هرمز) الذي مزّق الرسـالة [14] . وكـان يُقصد من السفارة في بعض الأحيان إعلان الحرب لمن رفض قبول الدعوة إلى الإسلام . ومثال ذلك رُسُل النبي (ص) إلى أسقف إيلات وأهلُها ، إذ جاء في كتابه إليهم : « إذا أردتم أن يأمن البر والبحر فأطعْ الله ورسوله . ويُمنـع عنكم كل حق كـان للعرب والعجم إلاّ حق الله ورسوله . وإنك إن ردَدْتُمَ ـ السفراء ـ ولم ترضهم لا آخذ منكم شيئاً حتى أقاتلكم » . كما أنّ السفارات كانت تُكلّف بإجراء الفداء وتبادل الأسرى ، أو التحقق من بعض الأمور

---

(12) يُراجع في تفصيل ذلك : الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص125 ـ 134 ؛ الدكتور حامد سلطان : أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ص 199 ـ 201 .

(13) يُراجع في شأن هذه الكتب : والأجوبة عليها : الاستاذ محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ص 99 ـ 118 و 135 ـ 144 ، دار النفائس ببيروت 1985 ؛ صحيح مسلم : للإمام أبي الحسين مسلم جزء 4 ص 43 ـ 47 ، مؤسسة عز الدين للطباعة ببيروت 1987

(14) الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 127ـ 128 .

كدراسة أحوال الأسرى وشكواهم أو استقصاء المعلومات وجمع الأخبار عن الجماعات الأجنبية . وكذلك كانت الممالك الإسلامية تتبادل السفراء بقصد العمل على إجراء الصلح بينها ، أو العمل على تدعيم الروابط ، أو تبادل المساعدات العسكرية ، أو ما شابه ذلك .

وبطبيعة الحال ، لم يكن في وسع النظم الإسلامية أن تضع نظاماً لفئات السفراء وأعضاء البعثة الدبلوماسية ، أو نظاماً لما يستمتعون به من مراسم وحصانات وإمتيازات وإعفاءات . فمثل هذا النظام لم يُقَنَّنْ بشكل مكتوب وبصفة نهائية إلّا بإتفاقية فيينا المنعقدة في سنة 1961 التي شاركت دول إسلامية متعددة في إعدادها وفي إبرامها (15) .

غير انه يمكن التقرير بان نظام السفراء في الإسلام كان راقياً وخلّاقاً في نواحي دبلوماسية عديدة : كالمراسم والمؤهلات ، والحصانات والإمتيازات الدبلوماسية .

ففي المراسم والمؤهلات الدبلوماسية : فقد درج العرف في الدول الإسلامية على الإحتفال بالرسل والسفراء ، عند استقبالهم وعند توديعهم ، وذلك بكثير من الحفاوة والإكرام والإجلال . فكانت تقام لهم الزينات والمراسم والمواكب مقرونة بمظاهر الروعة والأبهة ، تدليلاً على عظمة الدولة وقوتها .

وكان التقليد أحياناً أن ينزل الرسول أو السفير في دار معينة يستريح فيها ، ثم يُقابل الوزير ليُعيّن له موعداً لمقابلة الخليفة . وكان أثناء المقابلة يُقدّم له كتاباً موجهاً إليه من مرسله . وكان يُسمى الجواز ، وهو شبيه بأوراق الإعتماد المعروفة حالياً (16) . وهذه المراسم الإسلامية المتعلقة بطريقة استقبال السفراء وتقديم أوراق الإعتماد ، قد سارت عليها الأمم الغربية لاحقاً ولا تزال مُتبّعة في الوقت الحاضر تحت تسمية « البروتوكول الدبلوماسي » .

وقد وضع الكتّاب المسلمون مؤلفات طريفة عن الدبلوماسية العملية ، وعن **الصفات والمؤهلات** التي ينبغي للممثلين الدبلوماسيين أن يتحلوا بها . ومن هذه الصفات : بهاء الطلعة وجمال الزي وحصافة العقل ، وأصالة الرأي والجرأة والإقدام ، والحلم والحزم ، والتهذيب والتأني ، والوقار ، والفصاحة ، والأمانة ، والثقافة والعلم ، وما أشبه ذلك (17) .

---

(15) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 200 .

(16) الدكتور صبحي محمصاني : المرجع السابق ص 129 ـ 131 .

(17) الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 130 .

أما الآداب الواردة في الدبلوماسية الإسلامية ، فمنها : خاص بالمُرْسِل ، وآخـر بالرسول ، وبعضها بالمرسل إليه .

فمن آداب الملك المُرْسِل : أن يعتني بتهذيب عبارة الكتـاب الذي يـرسله ، وأن يتجنبّ الألفاظ النابية . وعليه أن لا يكتفي بالكتاب بل يتعين أن يقرنه ، بالرسـول أو السفير ، لأن « الكتاب يد ، والرسول لسان » .

ومن آداب الرسول أو السفير أن يكون وقوراً ثابت العقل ، متأنياً صبوراً ، مقبول الشمائل ،حسن البيان جيّد العبارة ، حافظاً لما تبلّغه ليؤديه على وجهه السليم . وعليه أن يتقيّد بالمهمة ، وأن يتجنّب التحريف لها أو تجاوز مضمونها . فالمبعوث مرآة المرسِل ، فإذا كان كامل الصفات وناجحاً في إيصال الرسالة ، ارتد ذلك إيجاباً عـلى من أرسله ، وإلاّ انعكس ذلك سلباً .

أمـا المرسـل إليه ، فعليـه أن يتجنّب مفاتحـة المبعوث في حضـور الموجـودين من الحاشية ، وأن يتفادى جداله . ويتعين عليه أن يكون واسع الصدر في المحـاورة ، لَبِقاً سديد الجواب ، ليُعطي المبعوث إنطباعاً حسناً ، جديراً بأن ينقله إلى من أرسله (18) .

وفي خصوص الحصانات والإمتيازات الدبلوماسية : فان القانون الدولي الحديث يقر للمبعوث الدبلوماسي بحصانة وإمتيازات معينة ، تتمثل بالآتي : 1 ـ عدم التعرض لذاته وحمايته من أي اعتداء ، وعدم جواز القبض عليه إذا وقع منه إخلال بقانون الدولة المبعوث لديها . كما انه يجب أن يكون مسكنه ومكان عمله بمنأى عن التعرض لهما من جانب سلطات الدولة أو من جانب الغير . وتمتد هذه الحصانة إلى جميع الاشياء المتعلقة بالمبعوث الدبلوماسي . 2 ـ إعفاء المبعوث الدبلوماسي من القضاء الإقليمي للدولة المبعوث لديها . 3 ـ اعفائه من الضرائب المحلية (19) .

وكـذلك يتمتـع المبعوث الـدبلوماسي في الشـرع الإسـلامي ببعض الحصـانـات والإمتيازات ، وهي شبيهة إلى حد كبير بما قرره القانون الدولي المعاصر (20) .

---

(18) الإمام أبو علي الحسين بن محمد (المعروف بأبي الفراء) : كتاب الرسل والملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة ، القسم الثاني ص 119 ـ 137 ، شرح الاستاذ صلاح الدين المنجد ، القاهـرة 1947 مذكور عند د . محمصاني في مرجعه السابق ص 131 بالهامش .

(19) يُراجع في تفصيل ذلك : الدكتور علي صادق أبو هيف : القانون الدولي العام ص 505 ـ 513 ، منشأة المعارف بالاسكندرية 1963 .

(20) يُراجع بالتفصيل : الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 131 ـ 133) .

فالنبي محمد (ص) منح بذاته الحصانة الدبلوماسية لبعض الموفدين إليه مثاله ، لما أتاه موفدان من مسيلمة الكذاب ، يزعمان أن مرسلهما نبي ، قال (ص) لهما : « لولا أن الرُسل لا تُقتل لضربت أعناقكما » [21] . وبهذا اعترف لهما بالحصانة والأمان .

وقد اعترف الصحابة والخلفاء من بعد النبي بهذه الحصانة المقررة للمبعوث الدبلوماسي ، حتى ولو لم تراعِ دولته مبدأ المعاملة بالمثل دائماً . لذا مُنِع الغدر برسل الأعداء ، ولو قتل هؤلاء رهائن المسلمين . فقد كان الفرنجة في الحروب الصليبية يقتلون رسل العرب ، لكنّ صلاح الدين الأيوبي رفض معاملتهم بالمثل [22] . وهذا بالطبع أسمى وأرقى مما تأخذ به القوانين والأعراف الدولية العصرية ، التي تتطلع إلى المعاملة بالمثل في نظائر هذه الأحوال .

وهكذا ، أقر المسلمون الحصانة الدبلوماسية للمبعوث الدبلوماسي . وهي بنظرهم تشمل الحماية الكاملة للموفد في نفسه وماله أثناء إقامته في دار الإسلام ، ثم الأمان حتى مغادرتها والعودة إلى بلاده سالماً [23] .

ثانياً ـ التمثيل القنصلي :

إنّ التمثيل القنصلي مدين بنشوئه وبوجوده إلى مبدأ التسامح الإسلامي الذي ترك غير المسلمين وما يدينون . وقد تسبّب تطبيق هذا المبدأ في نشوء فكرة التمثيل القنصلي في الشرق الإسلامي ، عندما رافق التجار زحف الصليبيين إلى دار الإسلام ، إذ انشأوا فيها جالياتهم التي التمست الإذن لقضاتهم (الذين سُمّوا بالقناصل لاحقاً) لأجل النظر في قضاياهم وفقاً لقوانينهم الشخصية ، وذلك بعد الإنتهاء من الحرب الصليبية . ولقد أذن بذلك الأمراء المسلمون في سوريا ومصر وتونس وآسيا الصغرى ، وكان المنتفعون الذين قاموا بتعيين القناصل : جمهوريات راجوزا ، والبندقية ، وجنوة ، ومملكة فرنسا [24] .

ثم تطوّرت وتوطدت هذه الإمتيازات في العصور اللاحقة ، فأعطيت للجاليات التجارية الأجنبية ، لا سيما الفرنسية والإيطالية في مصر . وأيّدها السلطان محمد الفاتح في بدء العهد العثماني ، ثم أخذت تتجدّد مع بداية كل خلافة بمعاهدات عُرِفت بالإمتيازات

---

(21) الإمام السيوطي : الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير جزء 3 ص 51 ، جمع النبهاني القاهرة ، 1352 هجرية .

(22) الاستاذ علي علي منصور : الشريعة الإسلامية والقانون الدولي ص 336 وما بعدها ، القاهرة 1962 .

(23) الدكتور صبحي محمصاني : ذات المرجع ص 132 .

(24) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 201 .

الأجنبية . وقد شملت سائر الجاليات الأجنبية في الدولة العثمانية ، وأهمها معاهدة سنة 1535 مع الملك الفرنسي فرنسوا الأول .

وتضمّنت هذه الإمتيازات الإعفاء من الضرائب ، والحصانة من ولاية المحاكم العثمانية ومن التشريع الإقليمي في قضايا الأحوال الشخصية ، والقضايا التجارية والمختلطة . وهكذا ، كان للقناصل الغامين الأجانب في الدولة العثمانية وبعض الدول الشرقية جميع الإمتيازات والصلاحيات والحصانات الدبلوماسية من دون إستثناء [25] ، على حين أن القناصل في التنظيم المعاصر ليس لهم الصفة التمثيلية التي للمبعوثين الدبلوماسيين ، لذا فهم لا يتمتعون مبدئياً بالإمتيازات الخاصة المقررة لهؤلاء ، بإستثناء ما قد ينص عليه بعض المعاهدات الخاصة [26] .

(2) ـ تنمية العلاقات التجارية الدولية :

كما شجّعت الشريعة الإسلامية التعامل الدبلوماسي والقنصلي الدولي ، فإنها رغّبت أيضاً في تنمية العلاقات التجارية الدولية [27] .

فخلافاً لبعض أعراف القرون الوسطى في أوروبا ، التي حظّرت على الفرنجة تعاطي التجارة مع المسلمين [28] ، فإن القول المشهور عند جمهور الفقهاء المسلمين قد جوّز الاتجار بين المسلمين وغيرهم [29] .

وقد اشترط الفقهاء على التجار المسلمين التقيد بقواعد الشريعة لجهة شروط التعاقد ومدى حرمته ، كالقواعد الخاصة بتحريم الربا ومنع الاتجار ببعض السلع الممنوعة إسلامياً كالخمر والخنزير .

وتطبّق هذه القاعدة ـ مع بعض الإستثناءات الواردة سابقاً ـ على الأجانب المقيمين في الدولة الإسلامية ، لأنهم التزموا قواعد الشريعة في المعاملات ما داموا مقيمين في الدولة .

---

(25) الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 133 ـ 134 .

(26) يُراجع في تفصيل ذلك : الدكتور علي صادق أبو هيف : القانون الدولي العام ص 522 ـ 525 .

(27) الدكتور صبحي محمصاني : ذات المرجع ص 153 ـ 157 وقد استُعيرت هنا بعض عباراته .

(28) هذا ما قرّره مجمع لاتران لسنة 1179 (يراجع في ذلك : محاضرات الإسلام والقانون الدولي (بالفرنسية) للأستاذ أحمد رشيد ، مجموعة محاضرات أكاديمية لاهاي 1937 جزء 2 ص 438) .

(29) خالف في ذلك الإمام ابن حزم الاندلسي الظاهري ، إذ قال بانه لا تحل التجارة للمسلمين إلى أرض أهل الحرب ، إذا كانت أحكام هؤلاء تسري على التجار (كتاب المحلى جزء 7 رقم 960 مذكور عند د . محمصاني ص 153 بالهامش) .

والقاعدة أنهم لا يُكلّفون بدفع ضريبة العُشر [30] أو ضريبة أخرى على بضائعهم التجارية في قول أكثرية الفقهاء ، وذلك عملاً بحرية التجارة .

أمّا التجار الأجانب من أهل الحرب ، فيجوز فرض العُشر على السلع التي يورّدونها ، عملاً بسابقة للخليفة عمر بن الخطاب . ولكن اشترط المذهب الحنفي لذلك مبدأ المعاملة بالمثل ، بمعنى ان العُشر يؤخذ من أهل الحرب إذا كانوا يأخذونه في بلادهم من المسلمين [31] .

وقد ذكر البعض أنّ للحاكم أن يزيد في المأخوذ عن العُشر ،وأن ينقص عنه إلى نصف العُشر ، كما أن له أن يرفع ذلك عنهم نهائياً إن رأى المصلحة فيه ، ولا يزيد الأخذ على مرّة من كل قادم بالتجارة في كل سنة ، حتى ولو تكرّر قدومه خلال السنة ، وتشبه هذه العُشور في عصرنا الحالي الضرائب الجمركية من بعض الوجوه [32] .

والتاجر من أهل الحرب إذا دخل دولة الإسلام في تجارة أو مهمة ثبت له الأمان في نفسه وماله ، لان مركزه في ذلك شبيه بمركز المهادن الذي مُنح الإذن والأمان .

وقد سُئِل الإمام مالك ـ بوجه خاص ـ عن وضع الرومَ الذين ينزلون بساحل المسلمين بأمان معهم التجارات ، فيبيعون ويشترون ، ثم يركبون البحر راجعين إلى بلادهم ، فاذا أمعنوا في البحر رمتهم الريح إلى بعض بلدان المسلمين غير البلاد التي كانوا أخذوا فيها الأمان . فقال الإمام مالك : أرى أنّ لهم الأمان أبداً ما داموا في تجرهم حتى يرجعوا إلى بلادهم [33] .

ولا بد من الإشارة هنا ، إلى انّ الاتجار مع أهل الحرب يفترض دخولهم دولة الإسلام بالإذن والأمان كما ذكرنا . أمّا في غير ذلك ، فالتجارة مع العدو مُقيّدة بوجه عام ، كما هي الحال في النظم المعاصرة . لذا ، فقد حرّم الشرع تحريماً مطلقاً أن يُصدَّر إلى دار الحرب أي شيء من الأسلحة والعتاد والخيل وغيرها من السلع ، التي تُستعمل في الحرب أو تزيد في قوة العدو الحربية [34] .

وفي خصوص **حرية التجارة** ، فقد ذكر البعض [35] عن الخليفة الأموي عمر بن عبد

---

(30) كانت العشور تؤخذ في الإسلام على أنها ضرائب على بضائع التجار (الشيخ الدكتور صبحي الصالح : النظم الإسلامية ص 368)

(31) الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 154 .

(32) الدكتور صبحي الصالح : النظم الإسلامية ص 368 ـ 369 .

(33) الإمام مالك : المدونة الكبرى برواية سحنون جزء 3 ص 11 ، القاهرة 1323 هـ .

(34) الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات . . . ص 155 .

(35) الاستاذ علي علي منصور : الشريعة الإسلامية والقانون الدولي ص 62 ـ 63 و 108 و 176 .

العزيز أنه قرّر حرية البحار في كتاب أرسله إلى ولاته ، مستنداً فيه إلى القرآن الكريم ، الذي سخّر البحر للناس ـ كما جاء بالآية الكريمة ﴿ **وترى الفلك مواخر فيه** ﴾ (36) . وأنّ هذا الخليفة قرّر أيضاً حرية التجارة بتحريم المُكُوس (37) (الضرائب) على البضائع ، إستناداً إلى الآية الكريمة : ﴿ **ولا تَبْخسوا الناس أشياءهم** ﴾ (38) ، على أساس : « **أنّ** المُكْس هو البَخْس » (39) .

وأما عن **المعاهدات التجارية** التي كانت قائمة بين العرب والأوروبيين ، ، فمن الأمثلة عليها تلك التي عُقدت بين أمير بادس في المغرب العربي (منصور بن يوسف) وممثّل مدينة البندقية (القبطان لويز بزمان) ويعود تاريخها إلى 19 رمضان سنة 913 هجرية (21 كانون الثاني 1508ميلادية) وقد وُقّع عليها في بلدة بادس المغربية . وتتألف هذه المعاهدة من ثمانية بنود ، تتضمن ـ بوجه خاص ـ الإعتراف لأهل البندقية بحق النزول في مدينة بادس المغربية ، والاتجار مع سكانها ، وإعطاءهم حق الأمان على أنفسهم وأموالهم (40) .

ويجدر التنويه هنا ، **بالاسهام الإسلامي الحضاري** في ميدان التجارة الدولية ، إذ كان للتعامل التجاري أثر كبير في تصدير الحضارة الإسلامية إلى الغرب ، فضلاً عن تصدير السلع . وقد ترك هذا الأثر بصماته الواضحة في بعض الأنظمة التجارية الغربية . فالسفتجة وحوالة الدين ، المعروفتان في الفقه والتعامل الإسلامي منذ القرن الثامن الميلادي ، نُقلتا إلى أوروبا بعد أربعة قرون ، عن طريق إيطاليا إبّان الحروب الصليبية ، وعن طريق الأندلس عندما كانت بلداً إسلامياً (41) . كما أنه توجد مصطلحات تجارية أجنبية ذات أصل عربي ما زالت مستعملة حتى اليوم في الغرب . من ذلك مثلاً كلمة (chéque) وأصلها (صك) ، وكلمة (aval) وأصلها (حوالة) ، وكلمة (avarie) وأصلها (عُوار)(42) ،وكلمة (magasin) وأصلها (مخزن) ، وكلمة (quirat) وأصلها (قيراط) ، وكلمة (cable) وأصلها (حبل) .

---

(36) سورة النحل ، الآية 14 ؛ وسورة فاطر ، الآية 12 .

(37) جمع مَكْس ، والمَكْس : ضريبة تُؤخذ عن أشياء معينة عند بيعها أو عند ادخالها المدن (قاموس الرائد ، للأستاذ جبران ، مسعود ، دار العلم للملايين 1964)

(38) سورة هود ، الآية 85 .

(39) البَخْس : الظلم أو النقصان : قاموس محيط المحيط ، للمعلم بطرس البستاني .

(40) يُراجع نص هذه المعاهدة في مقال الاستاذ خير الدين الزركلي ، في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق لعام 1969 ص 256 ـ 261 .

(41) الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 156 ـ 157 .

(42) العُوار : يعني العيب أو التلف في البضاعة .

وكذلك ، فان الشريعة الإسلامية منذ أربعة عشر قرناً قررت قاعدة حرية الإثبات في المواد التجارية المطبّقة حالياً في القانون الوضعي ، وذلك في الآية القرآنية القائلة : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم إلى أجل مسمى فاكتبوه . . . إلاّ ان تكون تجارة حاضرة تُديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألاّ تكتبوها** ﴾(سورة البقرة ، الآية 281) .

هذا ، فضلاً عن معرفة العرب والمسلمين لنظام الشركات ، وتنظيم الإفلاس ، وعمليات الصرف ، والإلتزام بمسك الدفاتر التجارية ، والأخذ بنظام الخسائر البحرية المشتركة المُسمّى عندهم بقاعدة طرح البحر ، وغير ذلك من القواعد والأنظمة المعتمدة حالياً (43) .

وفي هذه الشواهد ما يثبت الدور الريادي للنظام الإسلامي في قيام القانون التجاري الحديث .

(3) ـ إحترام المعاهدات الدولية :

يقر الشرع الإسلامي مبدأ إحترام المعاهدات والإلتزام بنصوصها (44) . وكان إقراره لذلك نظرياً متحققاً على أرفع المستويات الدينية والقانونية ، وعملياً قائماً على أساس التطبيق المثالي الصحيح للنظرية ، بحيث لا يجد الباحث مرة واحدة نقض فيها الإسلام معاهدة من معاهداته التي أبرمها مع غيره .

فأساس الإلتزام بالمعاهدات في الإسلام هو مبدأ الوفاء بالعهود تطبيقاً لقوله تعالى : ﴿ **وأوفوا بالعهد إنّ العهد كان مسؤلاً** ﴾ . (سورة الاسراء ، الآية 34) . فالوفاء بالعهود أو المعاهدات ـ في النظام الإسلامي ـ أساس التلاقي بين الأفراد والجماعات والدول على بصيرة وتعاون وثقة متبادلة . ولقد استمسك الإسلام بوجوب الوفاء بالعهد واعتبره أمراً لازماً لا غنى عنه لضبط العلاقات الإنسانية (45) . ولقد قال تعالى : ﴿ **وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً** ﴾(سورة النحل ، الآية 91) . ولقد كان النبي (ص) يُعتبر خيرَ الناس أفراداً ودُوَلاً في الوفاء بالعهد ، وقد قال : « خياركم الموفّون بعهودهم » ، كما قال : « أنا أحق

---

(43) يُراجع في ذلك : كتابنا الوجيز في القانون التجاري ص 27 ـ 29 ، مؤسسة مجد ببيروت 1987 .

(44) الدكتور حامد سلطان : أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ص 206 ـ 211 ؛ الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 135 ـ 152 ؛ الدكتور محمد رأفت عثمان : الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام ص 231 ـ 244 ؛ الاستاذ عمر أحمد الفرجاني : أصول العلاقات الدولية في الإسلام ص 111ـ 124 .

(45) الدكتور حامد سلطان : ذات المرجع ص 206 .

من وفّى بعهده » . ولقد كان بينه (ص) وبين المشركين عهد ، فوفّى به . وقد حذّره بعض المسلمين من غدر المشركين ، فقال عليه السلام : « وفّوا لهم ، ونستعين بالله تعالى عليهم » [46] .

هذا ، ولم يجعل الإسلام وفاء المعاهدين بعهودهم تدبيراً من تدبيرات السياسة أو ضرورة من ضروراتها - التي تجوز فيها المراوغة عند القدرة عليها - بل جعله أمانة يفرضها العقل والضمير ، وخُلقاً كريماً يكاد الخارج عليه أن يفقد آدميته [47] . يقول تعالى : ﴿ **إنّ شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون ، الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتّقون** ﴾ (سورة الأنفال ، آية 56 - 57) .

وقد أجمع فقهاء الشريعة على انّ الوفاء بالعهود مبدأ لا يجوز النقاش فيه أو التهوين من شأنه بوصفه أساساً لجميع العلاقات الإنسانية ، وبهذا وصلوا إلى تقرير أساس الإلزام للمعاهدات في زمان لم يكن فيه الوفاء للعهود متعارفاً عليه بين الجماعات الدولية . وهذا الأساس الذي أجمعوا عليه في القرن السابع الميلادي لّما يزل الأساس الإلزامي للمعاهدات في الجزء الأخير من القرن العشرين [48] .

وعن السابقات الإسلامية في عقد المعاهدات ، فقد رُويت عن النبي أمثلة عليها [49] يأتي في طليعتها الوثيقة التي كتبها في المدينة في أوائل هجرته إليها (حوالي سنة 623 ميلادية) . وهي كتاب كتبه بين المؤمنين من مهاجري مكة وأنصار المدينة من جهة وبين اليهود من جهة ثانية . وقد أعطى فيه الأمان لهؤلاء وأقرهم على دينهم وأموالهم ، واشترط لهم وعليهم ما فُصّل في تلك الوثيقة [50] . وقد تضمنت النص على وحدة الأمة القائمة على الأخوة الدينية ، وقرّرت حرية العقيدة والرأي ، وحرمة النفس والحياة ، وحرمة المال ، وتحريم الجريمة وغير ذلك من أمور .

ومن معاهدات النبي (ص) المهمة « عهد الحُدَيْبِيَة » الذي عُقِد بينه وبين قبيلة قريش في مكة في السنة السادسة للهجرة (628 ميلادية) . وهو معاهدة صلح وتحالف على عدم الإعتداء بين مسلمي المدينة ومشركي مكة . وتضّمن اعترافاً رسمياً من جانب المكيين بدين

---

(46) وردت هذه الأحاديث النبوية في كتاب د . سلطان ص 206 .

(47) الاستاذ عمر الفرجاني : المرجع السابق ص 113 .

(48) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 206 .

(49) يُراجع في ذلك : الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 140 - 143 .

(50) تُراجع هذه الوثيقة وبنودها بالتفصيل في : مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، للأستاذ محمد حميد الله ، ص 57 - 64 .

الإسلام وبدولة محمد (ص) في المدينة . وكانت مدته في الأصل عشر سنوات [51] ولكن مشركي مكة نقضوها بعد مرور سنتين فقط [52] .

ومن الأمثلة على معاهدات الخلفاء ، تلك التي عقدها الخليفة عمر بن الخطاب مع أهالي إيلياء [53] (بيت المقدس) بعد استسلام هذه المدينة في عام 15 للهجرة (636 ميلادية) . وتعد هذه المعاهدة عهداً أساسياً لأهل الكتاب في دولة الإسلام [54] .

وقد أعطى الخليفة عمر أهل إيلياء أماناً كاملاً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم ، بحيث لا يُكرهون على دينهم ولا تُهدم كنائسهم ، ولا يُنتقص شيء من أموالهم . وقد اشترط فيها أن لا يسكن إيلياء أحد من اليهود ، وذلك بناء على طلب البطريرك صفرونيوس تأكيداً للحظر الروماني السابق .

ومن الأمثلة على **معاهدات الملوك والأمراء المسلمين** ، تلك التي كانت قد عُقِدت بين الملك الأشرف خليل بن قلاوون صاحب الديار المصرية والبلاد الشامية وبين حاكم الريد ارغون أمير برشلونة بالاندلس سنة 692 هجرية (1292 ميلادية) ، وهي هدنة معقودة على : « استمرار المودّة والمصادقة على ممر السنين والأعوام » [55] .

مراحل ابرام المعاهدات وشروط صحتها : وتمر المعاهدة في الشرع الإسلامي بالأدوار الخاصة بالتفاوض الذي يباشره الإمام أو الخليفة نفسه ، أو يباشره عنه وبإسمه وبإذنه من يُفوّضه في ذلك . وفي الحالة الأولى لا يحتاج الأمر إلى تصديق . أما في الحالة الثانية ، فان المعاهدة لا تُعد مستوفية لشروطها الشكلية إلّا بعد تصديق الإمام أو الخليفة عليها ، وذلك للتأكد من ان المفاوض لم يتعدّ حدود تفويضه [56] .

والشرع الإسلامي ، حينما ترك للمسلمين الحق في إبرام المعاهدات للسعي لتحقيق

---

(51) يُراجع في بنود هذه المعاهدة: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي ، المرجع السابق ، ص 77 ـ 84 .

(52) الدكتور صبحي محمصاني : المرجع السابق ص 140 .

(53) سمّيت مدينة القدس « إيلياء » إقتداءً باسمها اللاتيني : إيليا كابيتولينا أي العظمى ، نسبة إلى الامبراطور الروماني إيليوس هدريانوس الذي بناها مجدداً على أثر محو المدينة القديمة بعد إخماد ثورة اليهود فيها بين سنة 132 و 135ميلادية (د . صبحي محمصاني : ذات المرجع ص 141 بالهامش) .

(54) تراجع هذه المعاهدة : مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ص 487 ـ 489 ؛ القانون والعلاقات الدولية في الإسلام للدكتور محمصاني ص 141 ـ 142 .

(55) القلقشندي : كتاب صبح الأعشى في كتابة الإنشا جزء 14 ص 20 ـ 70 (نقلاً عن الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية فيي الإسلام ص 146 وبالهامش)

(56) الدكتور حامد سلطان : ذات المرجع ص 208 .

أغراضهم ، إشترط لصحة المعاهدات الشروط التالية :

أولاً : يجب أن لا تمس بنودها القانون الأساسي للإسلام وشريعته العامة التي بها قوام الشخصية الإسلامية . وقد قال النبي (ص) : « كل شرط ليس في كتاب الله ـ أي يرفضه كتاب الله ويأباه ـ فهو باطل ، وان كان مائة شرط فقضاء الله أحق وشرط الله أوثق » [57] . ومن هذا المنطلق ، لا يعترف الإسلام بصحة المعاهدة أو بشرعيتها اذا كانت تستباح بها الشخصية الإسلامية ، وتفتح للأعداء باباً يمكّنهم من الإغارة على جهات إسلامية ، أو يُضعف من شأن المسلمين بتفريق صفوفهم وتمزيق وحدتهم [58] .

ويتفق القانون الدولي العام مع الشرع الإسلامي في مثل هذا الشرط ، إذ يشترط الأول في موضوع المعاهدة أن يكون ممّا يُبيحه القانون وتقره مبادىء الأخلاق والإنسانية العامة [59] .

ثانياً : أن تكون المعاهدة مبنية على التراضي من الجانبين . فالإسلام لا يرى قيمة لمعاهدة تنشأ على أساس من القهر والغلبة ، إذ بذلك نكون بصدد أمر من قوي إلى ضعيف ، وهذا لا صلة له بالمعاهدات لان الإرادة تكون مسلوبة فيه ومنعدمة ، وما يبنى على المنعدم والباطل فهو باطل .

هذا ، ويتفق القانون الدولي الحديث أيضاً مع الشرع الإسلامي في هذا الشرط ، فإن المعاهدة باعتبارها إتفاقاً دولياً لا بد أن تتوافر شروطه وهي : أهلية التعاقد والرضا ومشروعية موضوعه [60] .

ثالثاً : يجب أن تكون المعاهدة بيّنة الأهداف وواضحة المعالم ، وتُحدّد الإلتزامات والحقوق تحديداً لا يدع مجالاً للغموض والتأويل عند التطبيق [61] . ويُحذّر القرآن الكريم من عقد المعاهدات التي تكون نصوصها غامضة وملتوية . يقول تعالى : ﴿ **ولا تتخذوا أيمانكم دَخَلاً بينكم** [62] **فَتَزِلَّ قدمٌ بعد ثبوتها وتذوقوا السّوء بما صددتم عن سبيل الله** ﴾ (سورة النحل ، الآية 94)

---

(57) ورد هذا الحديث عند الاستاذ عمر الفرجاني : المرجع السابق ص 115 ، وعند الدكتور حامد سلطان ص 208

(58) الدكتور حامد سلطان : أحكام القانون الدولي العام في الشريعة الإسلامية ص 208 ؛ الدكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 235 .

(59) الدكتور علي صادق أبو هيف : القانون الدولي العام ص 543 .

(60) الدكتور علي صادق أبو هيف : ذات المرجع ص 539 ـ 543 .

(61) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 208 ؛ الاستاذ عمر الفرجاني : المرجع السابق ص 116 .

(62) الدَخَل : العيب الخفي يدخل في الشيء فيفسده (د . سلطان ص 209 والهامش) .

رابعاً : أن تكون المعاهدة مكتوبة (63) . وهي تُعقد باسم الله ، ويلي ذلك إثبات موضوعها وبنودها بعد إثبات أسماء ممثلي الطرفين ، وتُذيّل بالتوقيع أو الختم ، ثم بإثبات أسماء الشهود وتوقيعاتهم وأختامهم وتاريخ المعاهدة . وقد اتّخذ الخلفاء الخاتم تشبّهاً بالرسول (ص) ، لأنه لما أراد أن يكتب إلى قيصر روما وكسرى فارس يدعوهما إلى الإسلام قيل له إنّ العجم لا يكتبون كتاباً إلاّ أن يكون مختوماً ، فاتّخذ خاتماً من فضة ونقش عليه عبارة : « محمد رسول الله » ، وسار الخلفاء على ذلك بعده (64) .

الأثر المترتب على إبرام المعاهدة : إذا انعقدت المعاهدة مستوفية الشروط السابقة فإنها تكون واجبة الوفاء. ويُعتبر الوفاء بها واجباً دينياً وواجباً سياسياً معاً. يقول الله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود** ﴾ ويقول أيضاً : ﴿ **فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم** ﴾(65) . كما أن الرسول (ص) قد وفّ بالتزاماته في العهود التي عقدها .

أنواع المعاهدات : ولقد قال جمهور الفقهاء إنّ المعاهدات يجوز أن تكون **مؤقتة** ، ويجوز أن تكون **دائمة** غير محددة المدة . والمعاهدات المؤقتة واجبة الوفاء ، لا يجوز نقضها أو فسخها إلاّ اذا لم يوفِ الطرف الآخر بإلتزامه فيها ، أو اذا ثبت للمسلمين قصده إلى نقضها وتحيّن الفرصة للانقضاض على المسلمين . وأما المعاهدات الدائمة ، فقد قال جمهور الفقهاء أنها غير لازمة ، وإنْ ذهب البعض إلى القول مع أنها غير لازمة لكن لا قتال إلاّ عند الإعتداء أو مظنة الإعتداء .

والحق أنّ نصوص القرآن توجب الوفاء إلاّ عند توقّع الخيانة وقيام الأدلة عليها ، وعندئذ يجوز نقض المعاهدة ، لأنّ قوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود** ﴾ الأمر بالوفاء فيه عام لم يُخصّص بنص آخر في قوته ، وكل تخصيص لابد فيه من دليل ، ولا يصح نبذ - أي رفض - عهد إلاّ بخيانة أو توقّع خيانة قامت إمارات وبوادر عليها ، وان المعاهدين ما استقاموا في عهودهم فالوفاء واجب (66) .

والمعاهدات في الإسلام قد تكون أيضاً معاهدات حسن جوار أو تجارية أو ثقافية أو

---

(63) يُراجع في أصول كتابة المعاهدات وطرق انشائها : القلقشندي في مؤلفه « صبح الأعشى في صناعة الإنشا » جزء 14 ص 7 و 11 - 20و 72 و 108 - 109 ، طبعة وزارة الثقافة بالقاهرة .

(64) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 208 ؛ وقد ورد شكل خاتم الرسول (ص) على وجه غلاف كتاب « مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة » للاستاذ محمد حميد الله .

(65) على التوالي : سورة المائدة ، الآية الأولى ، وسورة التوبة ، الآية 4 .

(66) تعليقات الشيخ محمد أبو زهرة على كتاب « السِيَر الكبير » للإمام الشيباني ص 99 - 100 (نقلاً عن د . حامد سلطان ، المرجع السابق ص 210) .

معاهدات رسم حدود أو تبادل المنافع : « فهي جميعاً في نظر الدعوة المحمدية عهود مقدسة هي مواثيق جُعل الله عليها شهيداً وكفيلاً ، لها حرمة دينية لا تسمح بالخديعة والتدليس والكذب » [67] .

(4) ـ اعتماد الوساطة والتحكيم لتسوية المنازعات الدولية :

ان العلاقات السائدة بين الدول ليست دائماً مستقرة وهادئة ، وكثيراً ما يؤدي تعارض مصالحها إلى قيام النزاع بينها . والحكمة تقضي عليها في مثل هذه الحال بأن تسعى لتسوية النزاع الناشيء سلمياً ، وبألّا تلجأ إلى العنف إلّا عند الضرورة القصوى .

وقد اتجهت جهود الساسة من محبي السلام منذ أواخر القرن الماضي إلى إحلال الوسائل السلمية محل القوة في فضّ النزاعات الدولية ، وعُقِدت لهذا الغرض المؤتمرات الدولية الكبرى مثل مؤتمري لاهاي سنتي 1899 و 1907 ، وقد تقرّر فيهما مجموعة من المبادىء لتسوية المنازعات الدولية بالطرق السلمية ، ثم أُضيفت لاحقاً إلى هذه المبادىء غيرها ممّا تقرّر في عهد عصبة الأمم وما أُبرم تحت ظله من إتفاقات ، وما تقرّر أخيراً في ميثاق الأمم المتحدة لسنة 1945 وفي ميثاق جامعة الدول العربية بذات السنة .

وتشمل الطرق السلمية التي يأخذ بها القانون الدولي الحديث ـ فيما تشمل ـ الوساطة والتحكيم [68] .

هذا ومنذ أربعة عشر قرناً وقبل الجهود الدولية الحديثة ، أوصى الشرع الإسلامي بإتباع الوساطة والتحكيم كطرق سلمية لحل المنازعات الناشئة بين الأفراد والجماعات والدول .

ففي شأن الوساطة تقول الآية القرآنية الكريمة : ﴿ **وإنْ طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينها فإنْ بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيءَ** ـ أي ترجع ـ **إلى أمر الله فإنْ فاءت فأصلحوا بينها بالعدل وأقسطوا** . . . ﴾ [69] .

فعبارات الآية تدل بوضوح على لزوم اتباع الوساطة بين المتنازعين والسعي للإصلاح بينهم . والآية وإن كانت واردة بشأن النزاع بين المؤمنين ، لكن مغزاها يمتد إلى النطاق الدولي بحيث تحثّ على التعاون في سبيل السلام الدولي المبني على العدل ، وتأمر بالوساطة

---

(67) الاستاذ عبد الرحمن عزّام : الرسالة الخالدة ص 146 (نقلاً عن الاستاذ عمر الفرجاني ص 120)

(68) الدكتور علي صادق أبو هيف : القانون الدولي العام ص 685 وما بعدها .

(69) سورة الحجرات ، الآية 9 .

كتدبير وقائي ، وتفرض أخيراً إستعمال العقوبات لمساعدة الفريق المظلوم على الفريق الظالم [70] .

وأمّا فيما خص التحكيم ، فقد أقره الشرع الإسلامي كطريق سلمية أخرى لتسوية المنازعات ، سواء أكانت في مجال القانونين العام والخاص ، أم كانت بين فريقين مسلمين أو بين فريق مسلم وآخر غير مسلم .

وقد اشتمل التاريخ العربي والإسلامي على سابقات مهمة في التحكيم [71] .

ومن أمثلة التحكيم عند العرب : ذلك الذي جرى في خلاف قبائل قريش في مكة ، بشأن من يضع الحجر الأسود المقدّس مكانه داخل الكعبة بعد تجديد بنائها . فقد اتفقت هذه القبائل على تحكيم أول رجل يدخل ، فكان محمد (ص) أول من دَخَلَ فقال زعماء القبائل : هذا هو الأمين رضيناه حَكَماً ، وأخبروه الخبر ، فبسط رداءه ووضع الحجر فيه وقال : لتأخذ كل قبيلة بناحية من الثوب ، فرفعوه حتى انتهوا إلى موضعه ، فأخذه محمد (ص) ووضعه مكانه ، وبذلك أرضاهم جميعاً بتحكيمه [72] . وقد حصلت هذه الحادثة في بداية القرن السابع الميلادي ، أي قبل بعثة النبي بوقتٍ قصير .

وبعد ظهور الإسلام ، قام جيش المسلمين بحصار بني قريظة اليهود ـ الذين نقضوا عهد المسلمين ومالقوا الأعداء عليهم ـ فطلب هؤلاء من حلفائهم أن يتوسطوا لدى النبي لفك الحصار عنهم وإطلاقهم . فعرض عليهم الرسول (ص) التحكيم ، وأعلن عن قبوله بتحكيم سعد بن معُاذ حليف اليهود الذي قام بالوساطة . ثم جاء قرار الحَكَم وفقاً لما عزم عليه المسلمون [73] .

وقد تناول القرآن الكريم مسألة تحكيم النبي (ص) وضرورة الإلتزام به ، وذلك في الآية القرآنية الكريمة القائلة : ﴿ فلا وَرَبِّكَ لا يؤمنون حتى يُحَكِّمُوك فيما شجر بينهم (أي اختلط) ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً (أي شكاً) مما قضيت ويُسَلِّموا تسليماً (أي ينقاضوا لحكمك من غير معارضة)﴾[74] .

---

(70) الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 164 ـ 165 .

(71) الدكتور صبحي محمصاني : ذات المرجع ص 160 ـ 163 .

(72) يُراجع في هذه القضية : الدكتور حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام جزء 1 ص 77 ، مرجع سابق .

(73) الدكتور حسن إبراهيم حسن : ذات المرجع جزء 1 ص 120 ـ 121 .

(74) سورة النساء ، الآية 65 .

وقد كان النبي (ص) في الواقع الحَكَم الطبيعي في كل خلاف نشأ بين المؤمنين أو بينهم وبين غيرهم . ففي أول هجرته إلى يثرب (المدينة) آخى النبي(ص) بين المهاجرين من قريش وبين الأنصار من المدينة إخاء مثالياً سامياً كإخاء الدم ، بحيث يتواسون ويتناصرون بالحق .

ثم كتب النبي (ص)بين المؤمنين من جهة وبين يهود المدينة من جهة أخرى كتاباً ، عُرِفَ بمعاهده المدينة [75] ، استطاع فيه أن يجعل من جميع المسلمين على اختلاف شعوبهم وقبائلهم أمة واحدة ، وأوجد التعاون والتضامن بينهم على أساس الزمالة في الدين ، واعترف للجماعة الإسلامية من حيث كونها شخصية معنوية بحقوق على الأفراد أهمها السهر على الأمن والضرب على يد المفسدين ، وشَرّط لجماعة اليهود المساواة مع المسلمين في المصلحة العامة كما كفل لهم التمتع بما للمسلمين من حقوق [76] .

وقد نُصّ في هذا الكتاب على : « أنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حَدَث ، أو اشتجار يُخاف فساده ، فإن مَردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله (ص) » . فكان هذا النص بمنزلة إقرار صريح بتحكيم النبي (ص) للفصل في كل خلاف ينشأ بشأن ما ورد في تلك المعاهدة [77] .

38 ـ (ب) ـ آداب الإسلام في حالة الحرب :

جاء الإسلام في زمان كانت فيه الحرب . هي القاعدة العادية للعلاقات بين مختلف الجماعات الإنسانية . وكانت الحرب وقتذاك لا ضابط لها من حيث أساليبها ومن حيث وسائلها ، ومن حيث وحشية تصرف المحاربين . وكانت الحرب تُعدّ سياسة وطنية لدى الحاكمين ، كما كانت تُعدّ وسيلة لاشباع غريزة السيطرة والطموح ، وسبيلاً للتوسع وللحصول على المغانم ، كما كانت تُعد أيضاً وسيلة لحسم المنازعة . وكانت تُعتبر أمراً مشروعاً ، لا يُقيّد من الإلتجاء إليه شرط أو حد .

وأمّا في الإسلام ، فان السلم أصل العلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم من المخالفين في الدين ، حتى يكون اعتداء من دولة أخرى ، فتكون العلاقة هي الحرب لدفع هذا الإعتداء . فالحرب في الإسلام هي حال الضرورة التي يوجبها الدفاع الشرعي عن

---

(75) تُراجع هذه المعاهدة عند : الاستاذ محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي ص 57 ـ 64 ؛ الدكتور حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام جزء 1 ص 101 ـ 102 .

(76) الدكتور حسن إبراهيم حسن : ذات المرجع والجزء ص 102 ـ 103 ؛ قارن الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 162 .

(77) الدكتور صبحي محمصاني : ذات المرجع والمكان .

النفس [78] . والإسلام ، إذ يُقرر السلم على أنه أصل العلاقات الإنسانية بين الدول لا يسمح للمؤمنين أن يتدخّلوا في شؤون الدول الأخرى إلاّ لحماية الحريات العامة ، وعندما يستغيث به المظلومون ، أو يُعتدى على المعتقدين له ، فإنه يتدخل حينئذ لمنع الفتنة في الدين ، فهو يحترم حق كل دولة في الوجود ، وحقها في أن تكون سيدة نفسها ، وحقها في الدفاع عن أراضيها وسيادتها . ولا فرق في ذلك بين دولة راقية وأخرى غير راقية . . . فان السيادة حق طبيعي تتمتع به كل جماعة من الناس كما يتمتع به الآحاد منهم » [79] .

ويتمثل مفهوم السلام في الإسلام أن المسلم لا يسوغ له أن يتمنّى الحرب ، أو يدعو إليها حتى مع المعتدين . فإن أمكن دفع الاعتداء بدونها كفى الله المؤمنين شر القتال . يقول النبي (ص) : « لا تتمنّوا لقاء العدو ، وسلوا الله العافية ، فإذا لقيتموهم فاصبروا » [80] .

فالإسلام ينشد السلام الداخلي والخارجي ، ويسعى إلى الإستقرار داخل الدولة الإسلامية وفي علاقاتها بالدول الأخرى . يقول الله تعالى في سورة البقرة : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا ادْخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين** ﴾(الآية 206) . ففي هذه الآية القرآنية ، يطلب المولى تعالى من المؤمنين أن لا يعتدوا على غيرهم وأن يشاركوهم في السلام العام ويُسهموا معهم بنصيب إيجابي فيه ، وذلك هو معنى دخولهم في السلم كافة وعدم تتبّعهم خطوات الشيطان .

والإسلام لا يخرج عن هذا الأصل القائم على التمسك بالسلام إلاّ اذا امتدت إليه يد العدوان ووُضِعت أمامه العراقيل وأخذت في دفع الناس عنه بالإيذاء والتنكيل . فهنا فقط يُؤذَن لأهله أن يردّوا العدوان بالدفاع إقراراً للسلم وإقامة للقسط مع تحذيرهم من حرب الاعتداء [81] يقول تعالى : ﴿ **أُذِنَ للّذين يُقاتَلون بأنهم ظُلِموا وانّ الله على نصرهم لقدير ، الذين أخرِجوا من ديارهم بغير حق . .** ﴾ (سورة الحج ، آية 38 ـ 39) . ويقول أيضاً : ﴿ **وقاتلوا في سبيل الله الذين يُقاتلونكم ولا تعتدوا إنّ الله لا يُحب المعتدين** ﴾(سورة البقرة ، آية 190) .

إذن « من الخطأ الفاحش أن يُقال بان الشرع الإسلامي في العلاقات الدولية هو في

(78) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 247 و 159 .

(79) الاستاذ محمد أبو زهرة : أصول العلاقات الدولية في الإسلام (نقلاً عن الاستاذ عمر الفرجاني في كتابه السابق ص 32) .

(80) الإمام مسلم : في صحيح مسلم جزء 4 ص 13 من طبعة مؤسسة عز الدين ببيروت .

(81) الاستاذ عمر الفرجاني : المرجع السابق 42 ـ 45 .

غالبه قانون حرب . فاذا كان لهذا القول أحياناً شيء من السند في تصرّف بعض الولاة في التاريخ الاسلامي ، غير ان النصوص الشرعية الأصلية المعوّل عليها وحدها تُفيد العكس . وهو أنّ الإسلام يعتبر السلام قاعدة أساسية في نظامه التشريعي ، وأن هذه النصوص لم تتناول أحكام الحرب إلاّ في الأحوال الإستثنائية التي تُعد فيها الحرب مشروعة . فلا يُمكن من ثَمَّ لأي تصرف مخالف بفرض وقوعه أن يُبطل مثل هذه النصوص المقدسة الصريحة . هذا وان كلمة السلام ومُشتقاتها قد وردت في أكثر من مائة آية من آيات القرآن الكريم ، في حين ان كلمة الحرب ومُشتقاتها لم تُذكر إلاّ في ست آيات[82] فقط» [83]

والمسلمون مأمورون بالدعوة إلى الله بالطريقة الحسنة ، يقول تعالى : ﴿ **أُدْعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن** ﴾(سورة النحل ، آية 125) ، ويقول أيضاً : ﴿ **ولا تُجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن** ﴾(سورة العنكبوت ، آية 46) .

والإسلام يحرص على **إيصال الدعوة** إلى الناس من **غير عنف** ، فلم يلجأ إلى القوة إلاّ عندما كان يرى الآخرين قد اختاروا القتال . وكان يخير الناس بين أمور ثلاثة هي : الإسلام أو المعاهدة أو القتال . وقد سار المسلمون الأوائل على هذا النهج الحضاري والتزموا به عند نشر دعوتهم .

وقد اعترف **بالحقائق السلمية** السابقة حتى **الأجانب** . فهذا الاستاذ « دوم مايكل آزين » ينتهي إلى النتيجة القائلة : « أنه لم يكن للقوة والحرب سوى شأن ثانوي في انتشار الإسلام . ويقول الاستاذ « روبرتسن » في تاريخ شارلكان : « إنّ المسلمين وحدهم هم الذين جمعوا بين التسامح وغيرة التبشير ، فلمّا حملوا السلاح لنشر مذهب نبيهم أباحوا للذين لم يريدوا اعتناق هذا الدين أن يبقوا متمسكين بدينهم » . ويقول الاستاذ « ميشو » في تاريخ الحروب الصليبية : « لقد منع (النبي) محمد قواده من قتل الرهبان لأنهم رجال صلاة . ولّما استولى (الخليفة) عمر ـ بن الخطاب ـ على القدس لم يمسّ النصارى بسوء . ولما صار الصليبيون سادة هذه المدينة المقدسة ذبحوا المسلمين بلا رحمة وأحرقوا اليهود » . وقال رئيس الدير « لا مشيو » في كتابه رحلة إلى الشرق : « إنّ المحزن لدى الأمم النصرانية أن يكونوا قد تعلّموا من المسلمين التسامح الديني الذي هو دستور الإحسان من شعب إلى شعب » .

---

(82) هذه الآيات واردة على النحو الآتي : سورة البقرة (آية 279) ، وسورة المائدة (آية 33 و 64) ، وسورة الأنفال (آية 57) ، وسورة التوبة (آية 107) ، ، وسورة محمد (ص) (آية 4) . ولا شك توجد آيات أخرى ذكرت الجهاد والقتال ومشتقاتها .

(83) الدكتور صبحي محمصاني ؛ القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 50 ـ 53 .

ويقول الاستاذ « غوستاف لوبون » عن حضارة العرب : « لم تكن القوة عاملاً في انتشار القرآن قطعاً . فقد ترك العرب المغلوبين أحراراً في المحافظة على دينهم ، وإذا حدث أن اعتنقت الشعوب النصرانية دين غالبيتهم فذلك لأن الفاتحين الجدد بدوا أكثر عدلاً نحوها مما كان عليه سادتها السابقون ولأن دين هؤلاء الفاتحين كان من البساطة البالغة ما لم تعرفها الشعوب النصرانية حتى ذلك الحين ولم يُفرض القرآن بالقوة بل بالإقناع . والإقناع وحده هو الذي كان عليه أن يجلب إلى اعتناقه الأمم التي قهرت العرب مؤخراً كالترك والمغول » [84] .

هذا وقد بلغ من انتشار المسلمين في الهند ـ التي لم يكن العرب فيها غير عابري سبيل في الحقيقة ـ أن زاد عدد أتباعه فيها اليوم على خمسين مليوناً ، ومع أن الانكليز الذين هم سادة الهند الحقيقيون في ذلك الوقت يُجهّزون فيها جيشاً حقيقياً من المبشرين لتنصير المسلمين فانه لم يُعرف مثال ثابت واحد على التنصير كُلّلت به جهودهم نجاحاً . ولم يكن انتشار القرآن في الصين أقل أثراً ، فمع أن المسلمين لم يقتحموا أقل جزء من مملكة ابن السماء هذه ، فان عدد المسلمين فيها يصل إلى السبعين مليوناً [85] .

والدليل الحاسم على عدم ارتباط انتشار الدعوة الإسلامية بالفتح العسكري هو أن الإسلام موجود في أرجاء كثيرة من العالم لم يفتحها المسلمون قط ، كما انه إنتشر في كثير من الدول انتشاراً منفصلاً عن الانتصارات الحربية الإسلامية . فقد انتشر الإسلام بين الشعوب المسيحية في آسيا الغربية ، كما انتشر بين مسيحي أفريقيا ومسيحي اسبانيا، وانتشر في فارس وأواسط آسيا ، وانتشر الإسلام بين المغول والتتار . وانتشر في الهند ، وانتشر في الصين في عهد دولة منج ، وفي عهد دولة منشو ، وانتشر الإسلام في أرخبيل الملايو ـ في جاوة وسوماطرة وبورنيو وسليبس ـ وانتشر في الفيلبين وفي الصرب والجبل الأسود وروسيا وتتار سيبيريا . ومن الأمور الثابتة أن دعاة الإسلام لم يدخلوا بعض هذه البلاد فاتحين [86] .

أدبيات الإسلام في الحرب : وتتجلى أدبيات الإسلام في حالة الحرب في الأمور التالية : 1 ـ التوجيهات الانضباطية إلى قادة الجيوش . 2 ـ الإجراءات التي تسبق الحرب . 3 ـ قواعد معاملة رعايا العدو . 4 ـ مصير أموال العدو .

---

(84) أورد الأقوال السابقة الاستاذ عمر الفرجاني في كتابه « أصول العلاقات الدولية في الإسلام » ص 106 ـ 107 .

(85) كاردوفو ومفكرو الإسلام باريس 1921 (نقلاً عن الاستاذ الفرجاني ، ذات المرجع ص 107)

(86) السير توماس أرنولد : كتاب الدعوة إلى الإسلام ، ترجمة الدكتور حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين ، القاهرة 1957 كما أورد د . حامد سلطان ص 161 وبالهامش .

(1) ـ التوجيهات الإنضباطية إلى قادة الجيوش قبل البعث :

لمّا كان الأصل في الشريعة الإسلامية هو حقن الدماء حتى بين المتحاربين ، لذلك نجد أن الإسلام يتخذ كل الإجراءات الكفيلة بحفظ أرواح الناس وذلك باتباع آداب وسلوكيات مثالية قلّ نظيرها . وهذه الآداب والسلوكيات لم يُترك أمر تقديرها للمحارب ، بل جاءت في صورة توجيهات إنضباطية صادرة عن رأس الدولة الإسلامية إلى قادة الجيوش فيها حتى تكون بمثابة دستور لهم في حربهم .

فقد رُوِي عن النبي (ص) أنه كان إذا أمّرَ أميراً على جيش أو سريّة [87] أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً . ثم قال : « اغْزوا باسم الله ، قاتلوا من كَفَر بالله ، اغزوا ولاتَغُلّوا[88] ولا تَغْدِروا ولا تَمْثُلوا [89] ، ولا تقتلوا وليداً . واذا لقيت عدوك من المشركين فادْعُهُم إلى ثلاث خصال فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكُفَّ عنهم . ثم ادْعهُم إلى الإسلام ، فان أجابوك فأقبل منهم وكُفّ عنهم . ثم ادْعُهُم إلى الإسلام ، فان أجابوا فأقبل منهم وكُفّ عنهم . ثم ادعهم إلى التحّول من دارهم إلى دار المهاجرين. . . فان أبَوْا . . . . فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين . فإن هم أبَوْا فَسَلْهِم الجزية . فان هم أجابوك فأقبل منهم وكُفّ عنهم . . . » [90] .

ورُوِي عن الخليفة الإسلامي الأول « أبي بكر الصديق » ، يوم بَعَث يزيد بن أبي سفيان على جيش إلى الشام ، أنه قال له : « اني موصيك بعشر فاحفظهن : إنك ستلقى أقواماً زعموا أنهم قد فرّغوا أنفسهم لله في الصوامع ، فذرهم وما فرغوا له أنفسهم . . . ولا تقتلنّ مولوداً ولا امرأة ولا شيخاً كبيراً . ولا تعقرنّ شجراً بدا ثمره ، ولا تحرقنّ نخلاً ، ولا تقطعن كرماً . ولا تذبحنّ بقرة ولا شاة ، ولا ما سوى ذلك من المواشي إلاّ للأكل » [91].

ورُوي عن الخليفة عمر بن الخطاب في وصاياه لأمراء الجيوش قبل بعثهم أنه قال : « بسم الله ، وعلى عون الله ، وامضوا بتأييد الله ، وبلزوم الحق والصبر . فقاتلوا في

---

(87) السرية : فرقة من الجيش وقد سُميت كذلك لأنها تسري في الليل ويُخفى ذهابها .

(88) لا تغلوا : أي لا تخونوا في الغنيمة .

(89) أي لا تشوّهوا القتلى .

(90) الإمام مسلم : في صحيح مسلم جزء 4 ص 8 ـ 9 ، من طبعة مؤسسة عز الدين ببيروت .

(91) الإمام محمد بن الحسن الشيباني : كتاب السِيَر الكبير جزء 1 ص 39 ـ 43 ، تحقيق صلاح الدين المنجد ـ القاهرة ؛ ابن عبد ربه الأندلسي : العقد الفريد جزء 1 ص 79 من طبعة دار ومكتبة الهلال ببيروت 1986 ؛ الدكتور منير العجلاني : عبقرية الإسلام في أصول الحكم ص 247 .

سبيل الله من كفر بالله . ولا تعتدوا ، إنّ الله لا يحب المعتدين . لا تجبنوا عند اللقاء ، ولا تمثّلوا عند القدرة ، ولا تسرفوا عند الظهور . ولا تقتلوا هرماً ، ولا امرأة ، ولا وليداً . وتوقّوا قتلهم ، إذا التقى الزحفان ، وعند حمّة النهضات ، وفي شن الغارات .ولا تغلّوا عند المغانم ، ونزّهوا الجهاد عن عرض الدنيا » .

وكذلك فقد رُوِيَ عن الإمام علي في وصاياه إلى قوّاده أنه قال : « لا تُقاتلوا القوم حتى يبدؤوكم . . . فإذا قاتلوكم فهزهتموهم ، فلا تقتلوا مُدبراً ، ولا تُجهزوا على جريح ، ولا تكشفوا عورة ، ولا تمثّلوا بقتيل . فإذا وصلتم إلى رحاب قوم ، فلا تهتكوا ستراً ، ولا تدخلوا داراً إلاّ بإذن ، ولاتأخذوا شيئاً من أموالهم إلاّ ما وجدتم في معسكركم . ولا تهيجوا امرأة بأذى وإن شتمن أعراضكم ، وسببن أمراءكم وصلحاءكم »[92] .

وأخيراً ، سار الخليفة عمر بن عبد العزيز على ذات النهج ، بمنع ارتكاب المنهى عنه من المثلة والغلول ، وقتل النساء والصبيان والشيوخ الذين لا رأي لهم ولا قتال منهم ، والرهبان وأصحاب الصوامع ، وتحريق الأشجار ، وقتل الحيوان لغير مصلحة . وقد كتب بذلك إلى قائده أبي عبيدة بن الجرّاح ، وذكّره بوصايا النبي (ص) بهذا الخصوص [93] .

(2) ـ الإجراءات التي تسبق الحرب :

الإعلام بفسخ المعاهدات والإمهال : الأصل في الشريعة الإسلامية بقاء المعاهدات إلى نهاية المدة المتفق عليها ، والمسلمون ملزمون بذلك طبقاً لشريعتهم حتى في حالات موت أو عزل رئيس الدوْلة فان عهده لا ينقض وعلى من بعده الوفاء به ، لأن الرئيس عقده باجتهاده فلم يجز نقضه باجتهاد غيره .

والمعاهدات في الإسلام تنتهي بأحد أمور ثلاثة : الأول ـ انتهاء مدة المعاهدات . والثاني ـ إذا نقضها الطرف الثاني . والثالث ـ ظهور إمارات على خيانة الطرف الثاني . ففي الحالة الأخيرة ، إذا بدرت من الطرف الثاني خيانة نحو المسلمين أو أقدم على تصرف يرى فيه الإسلام مساساً بالدين وأهله ، جاز فسخ عهده وهو حينئذ المتسبب في رمي ورفض العهد . يقول تعالى : ﴿ **وإمّا تخافنّ من قوم خيانة**[94] **فانْبُذْ**[95] **إليهم على سواء** ﴾[96] أي

---

(92) الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 556 .

(93) ابن عبد ربه الاندلسي : العقد الفريد جزء1 ص 79 من طبعة دار ومكتبة الهلال بيـروت 1986 ؛ الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 556 ـ 557 .

(94) أي غشاً ونقضاً للعهد .

(95) النبذ : الرمي أو الرفض .

(96) سورة الأنفال ، آية 58 .

اعلمهم بنقض عهدهم حتى تصير أنت وهم سواء في العلم [97] .

ومن المقرر فقهاً أنه لا يجوز لرئيس الدولة أو نائبه أن يبدأ الخصم بالحرب قبل أن يُعلمه بأنه قد تقرر نبذ أو فسخ العهد على مسؤوليته ويمهله الوقت الكافي ليخبر رعاياه في أطراف البلاد وعند حدود المسلمين، حتى إذا ابتدأ المسلمون بالحرب لم يُؤخذ الخصم على غفلة . وهذا الأدب الإسلامي على درجة من الرقي قصرّت عنها الشرعات الدولية المعاصرة ، إذا الدول في الوقت الحاضر تبدأ الهجوم بدون إعلام وانتظار [98] .

إنذار العدو قبل بدء الحرب : يُحرّم الشرع الإسلامي القتال غدراً أو القتال الفجائي ، ومن ثمَّ يُشترط لمشروعية الحرب أن لا يبدأ القتال إلاّ بعد توجيه دعوة تخييرية أو إنذار إلى العدو ، وذلك عملاً بقوله تعالى : ﴿ **وما كنا مُعذِّبين حتى نبعث رسولاً** ﴾(سورة الإسراء ، آية 15) . وتوجيه الدعوة أو الإنذار إلى العدو يجب أن يحصل لمدة ثلاثة أيام متتالية ، وبحيث لا يبدأ القتال إلاّ في اليوم الرابع ما لم يُعاجل العدو بالقتال . ويُخيَّر العدو في هذا الإنذار بين ثلاثة أمور : قبول الإسلام ، أو دفع ضريبة الجزية ، أو الرضاء بالقتال . وليس في هذا إكراه على الإسلام ، لأن التخيير بين أمور ثلاثة لا يُعد إكراهاً في الدين [99] الذين نهى عنه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿ **لا إكراه في الدين قد تبيّن الرُشد من الغي** ﴾(سورة البقرة ، آية 256) .

وكان الرسول (ص) إذا أرسل سرية إلى الحرب قال لقائدها : « إذا لقيت عدوك . . . فادعهم إلى ثلاث خصال فأيتهن ما أجابوك فأقبل منهم وكُفّ عنهم . ثم ادعهم إلى الإسلام . . . فإن أبَوْا . . . فسلهم الجزية . . . فإن هم أَبَـوْا فاستعن بالله وقاتلهم » [100] .

وكان الخلفاء الراشدون يتقيّدون بهذا الإنذار . فقد رُوِي أن الإمام علي كان لا يقاتل أحداً من العدو حتى يدعوهم ثلاث مرات . كما ان الخليفة عمر بن عبد العزيز عمل بذلك ، إذ أمر قادة جيوشه بأن يدعوا إلى الإسلام قبل قتال العدو [101] .

وقد سار على هذا الإجراء أيضاً قادة الخلفاء المسلمين، لا سيما خالد بن الوليد في جميع

---

(97) الدكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 237 .
(98) الدكتور منير العجلاني : عبقرية الإسلام في أصول الحكم ص 252 .
(99) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 248 .
(100) الإمام مسلم : صحيح مسلم جزء 4 ص 8 ـ 9 ، من طبعة مؤسسة عز الدين ببيروت .
(101) الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 550 .

فتوحاته ، وعمرو بن العاص قبل فتح مصر ، وسعد بن أبي وقاص قبل حرب القادسية مع الفرس ، وغيرهم (102) .

وقد قالت المذاهب الشافعية والأحناف والحنابلة بوجوب الإنذار ، بيد أنها اختلفت في تكرار الإنذار من عدمه ، وذهب المالكية والأحناف إلى وجوبه ثلاثة أيام (103) .

وبعض العلماء ذهب إلى أبعد من ذلك حين اشترط ألّا يبدأ القتال حتى يقتل العدو واحداً من المسلمين عملاً بما رُوِي : « أن رسول الله بعث مُعاذاً في سرية وقال لا تقاتلوهم حتى تدعوهم فإن أبَوْا فلا تقاتلوهم حتى يبدؤوكم ، فإن بدؤوكم فلا تقاتلوهم حتى يقتلوا منكم قتيلاً ثم أروهم ذلك القتيل . . . » (104) .

هذا ، ويُرتّب الشرع الإسلامي على عدم سبق الحرب بالإنذار بطلان الأعمال الحربية وعدم مشروعيتها . فقد حدث أن هاجم القائد المسلم قتيبة بن مسلم الباهلي وجيشه مدينة سمرقند ـ تقع بالإتحاد السوفياتي الآن ـ ودخلها على غرّة من أهلها دون أن يُخيّرهم بين الأمور الثلاثة الموجبة للإنذار ، فما كان من أهل هذا البلد إلّا أن أرسلوا إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز يشكون إليه من أن القائد المسلم دخل أرضهم من غير أن يُخيّرهم . فأرسل الخليفة إلى القاضي بشكواهم وأمره أن يستمع إليهم ، فاذا تحققت شكواهم ، أمر جيش المسلمين أن يخرج من أرضهم ويعود إلى معسكره ، ثم يرسل إليهم يُخيّرهم بين الخصال الثلاث ، فلما تحقّق القاضي من صحة الواقعة ، أمر الجند المسلمين أن يعودوا إلى معسكرهم خارج البلد الذي دخلوه ، ثم يرسلوا إليهم مخيّرين لهم بين الأمور الثلاثة السابقة . لكن أهالي سمرقند كرهوا الحرب ، وأقروا المسلمين على عملهم وسمحوا لهم بالإقامة في البلد (105) .

وهكذا نرى أن الشرع الإسلامي قد نهى عن الغدر بالعدو ، وأوجب انذاره بالحرب ، وهذا أحد المبادىء الراقية التي جاء بها الإسلام منذ أربعة عشر قرناً ، ولم يهتدِ

---

(102) يُراجع في تفصيل ذلك : كتاب فتوح البلاد للإمام البلاذري ، مرجع سابق ، الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 206 .

(103) الاستاذ عمر الفرجاني : المرجع السابق ص 103 .

(104) الإمام السرخسي : كتاب المبسوط الجزء 10 ص 31 من طبعة دار المعرفة ببيروت .

(105) يُراجع في هذه الحادثة : الإمام البلاذري : فتوح البلدان ص 411 من طبعة دار الكتب العلمية ببيروت ، الدكتور صبحي المحمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 550 ـ والقانون والعلاقات الدولية ص 206 ـ 207 ؛ الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 162 ؛ الاستاذ علي منصور : المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي ص 204 ؛ الدكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 179 .

إليه القانون الدولي الوضعي إلّا منذ سنة 1907 حيث عُقدِ مؤتمر لاهاي وانتهى إلى إبرام إتفاقية تقرر فيها أنه : « يجب ألّا تبدأ الأعمال الحربية إلّا بعد إخطار سابق لا لبس فيه ، ويكون هذا الإخطار إمّا في صورة إعلان حرب مسبّب ، وإمّا في صورة إنذار نهائي باعتبار الحرب قائمة بين الطرفين في حال عدم قبول المطالب » (المادة الأولى) [106] .

بيد أن هناك فرقاً شاسعاً بين مبادىء الشرع وقواعد القانون ، لأن مبادىء الشرع الإسلامي ملزمة على حين أن قواعد القانون الدولي لا تكتسي صفة الإلزام .

وترتيباً على ما تقرر أعلاه ، فان الجيش الإسلامي الذي يدخل بلداً معيناً دون إنذار طبقاً لمبادىء الشرع يكون آثماً . ويرى فريق من العلماء وجوب التعويض لمن قُتل من رعايا العدو ، فقد جاء عند الإمام الماوردي : « فإن بدأ بقتالهم قبل دعوتهم للإسلام وإنذارهم بالحجة وقتلهم غرة وبياتاً ضَمِنَ ديّات نفوسهم وكانت على الأصح من مذهب الشافعي كديّات المسلمين » [107] .

(3) ـ قواعد معاملة رعايا العدو :

كانت الحرب عند ظهور الإسلام لا تحكمها أي قواعد ، ولذلك كان المتحاربون يستعملون كل أساليب القسوة والوحشية تجاه أعدائهم بغض النظر عن كونهم من المحاربين أو من المدنيين ، وبصرف النظر عن كونهم من الجرحى أو من الأسرى .

ولما جاء الإسلام ، وضع قواعد مضبوطة في معاملة العدو تقوم على الرأفة الإنسانية والأخلاق والفضيلة . وهذه القواعد ، إذا ما قيست بالزمان التي طبقت فيه ، تؤلف من دون شك نظاماً حضارياً راقياً وسبّاقاً .

ويقتضي بيان آداب هذا النظام توضيح كيفية معاملة رعايا العدو على اختلاف فئاتهم ، وهذا ما سنتناوله في الفقرات التالية .

معاملة المحاربين : القاعدة الإسلامية في ذلك أنه يُباح في الحرب كل عمل من أعمال العنف متى كان ضرورياً لسحق قوة العدو ، ومن ثمّ يجوز أثناء الأعمال الحربية الإقدام على قتل أو جرح المحارب فقط [108] .

لكن ذلك يجب أن يحصل بعيداً عن أعمال القسوة والوحشية كالتشويه والتمثيل

---

(106) يُراجع في ذلك : الدكتور علي صادق أبو هيف : القانون الدولي العام ص 757 .

(107) الإمام الماوردي : الأحكام السلطانية ص 46 ، من طبعة دار الكتب العلمية ببيروت .

(108) الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 248 ؛ الاستاذ عمر الفرجاني : المرجع السابق ص 105 ؛ الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 238 و 239 .

بالجثث وحرق الأحياء . فكل هذه الأساليب محرمة ومنهى عنها شرعاً . فهذا النبي (ص) **ينهى عن التمثيل بالقتلى** ، على الرغم ممّا فعله المشركون في معركة أُحدُ بعمة حمزة إذ مثلوا فيه شر تمثيل ، فيقول : « لا تغدروا ولا تمثلوا » ـ حديث سابق ـ ويقول أيضاً : « **إذا قاتل** أحدكم فليتجنّب الوجه »[109] .

وينهى الشرع الإسلامي أيضاً : **عن حرق الأعداء** الأحياء عند القدرة عليهم ، لما رُوِيَ عن النبي (ص) أنه قال : « إن أخذتم فلاناً فاقتلوه ولا تحرقوه ، فإنه لا يُعذِّب بالنار إلّا رب النار » [110] .

وأمّا رمي الأعداء قبل أخذهم بأدوات الحرب الحارقة والأسلحة التي تنتشر حالياً كالقنابل والصواريخ . فيُنْظر في أمرها ، فإن أمكن المسلمون أخذ العدو بدون استعمالها فلا يجوز لهم اللجوء إليها ، لان العدو في حكم المقدور عليه . وإن عجز المسلمون عن أخذ العدو بدونها ، جاز لهم استعمالها عند غالبية الفقهاء كالأوزاعي والثوري والشافعي [111] .

هذا ، ويفرض الشرع الإسلامي على المحارب أن **يتجنّب قتل أبيه** إذا كان يحارب في صفوف الأعداء ، وذلك برّاً بالوالدين وبواجب معاملتها بالمعروف والإحسان . وقد أكّد القرآن الكريم هذا الواجب في آيات عديدة [112] ، ولم يستثن من طاعة الوالدين إلّا في حالة الشرك بالله .

وأخيراً ، فإن العقوبات الجَماعية ـ التي يَفرضها بعض الدول الغازية على أهل البلدة بكاملها إنتقاماً من أعمال المحاربين منهم ـ هي محرّمة ومحظورة في الشرع الإسلامي [113] عملاً بقوله تعالى : ﴿ **ولا تزر وازرةٌ وزرَ أخرى** ﴾ (سورة الأنعام ، آية 164) .

معاملة المدنيين : والقاعدة الشرعية كذلك أنه لا يجوز التعرض للمدنيين غير

---

(109) ورد هذا الحديث عند الدكتور صبحي محمصاني ذات المرجع ص 244 .

(110) أورد هذا الحديث الإمام محمد بن رشد في كتابه : بداية المجتهد ونهاية المقتصد جزء 1 ص 385 ، طبعة دار المعرفة ببيروت 1985 .

(111) الدكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 195 .

(112) منها سورة لقمان (آية 14) ، وسورة مريم (آية 14 و 32) ، وسورة البقرة (آية 83) ، وسورة الأحقاق (آية 15) ، وسورة العنكبوت (آية 8) .

(113) الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات ص 244 ـ 245 .

المحاربين ، فلا يُحل قتلهم ولا مهاجمتهم [114] ويدخل في عداد المدنيين : الصغار والنساء : والشيوخ والعجزة ، والرهبان ، والتجار والزرّاع .

الصغار والنساء : ويُقصد بالصغار من لم يكملوا سن البلوغ الشرعي المُحدّد في معظم المذاهب بتمام البلوغ الطبيعي أو بتمام الخامسة عشرة من العمر . ويفترض في هؤلاء الصغار وفي النساء عامة ضعف البنية وعدم القدرة على القتال ، فاقتضى ذلك تحريم التعرض لهم بأي أذى . وقد رُوِيَ عن النبي (ص) أنه أُتِيَ بأمراة مقتولة فقال : « ما كانت هذه لتقاتل » [115] ونهى عن قتل النساء والصبيان .

الكبار والعجزة : ولا يجوز شرعاً كذلك التعرض للكبار والعجزة لذات العلة السابقة . ويدخل في عداد هؤلاء : الشيخ الكبير ، والمجنون والمعتوه ، والأعمى والمقعد والمفلوج ، ومقطوع اليد اليمنى ، ومقطوع اليد والرجل وما شابه [116] .

رجال الدين : وهؤلاء لا يقاتلون فهم يُشبهون المدنيين ، فيُحظر التعرض لهم . ويدخل في عداد رجال الدين الرهبان المقيمين في الصوامع والكنائس والأديرة وغيرهم من رجال الكهنوت . وقد رُوِي عن الخليفة أبي بكر الصديق أنه قال لقائد جيشه : « انك ستلقى أقواماً زعموا أنهم قد فرّغوا أنفسهم لله في الصوامع ، فذرهم وما فرّغوا له أنفسهم . . . » ، وقد مرّ هذا القول سابقاً .

وبالاضافة إلى ذلك ، فقد نوّهت آية قرآنية برجال الدين المسيحيين بصورة ودية جداً ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ **ولتجدنّ أقربهم مودة للّذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأنّ منهم قسّيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون** ﴾ (سورة المائدة ، آية 82) .

هذا ، ويتوجب **تأمين المؤونة** للمدنيين ورجال الدين ولو كان ذلك من بيت المسلمين [117] ، وقد حدث في إبّان حصار مكة أنْ منع المسلمون تموينها بالحبوب ، فكتب

---

(114) الدكتور صبحي محمصاني : ذات المرجع ص 239 ـ 242 ؛ الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 248 ؛ الدكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 192 ـ 193 ؛ الاستاذ عمر الفرجاني : المرجع السابق ص 105 ـ 106 .

(115) الإمام ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد جزء 1 ص 383 .

(116) الإمام ابن رشد : ذات المرجع والجزء ص 384 ؛ الدكتور صبحي محمصاني : المرجع السابق ص 240 ؛ الدكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 192 ـ 193 .

(117) الاستاذ عمر الفرجاني : المرجع السابق ص 105 .

أهلها رسالة إلى النبي (ص) يقولون له فيها أنه أصابتهم المجاعة ، فأمر فوراً برفع الحظر عن التموين (118) .

التجار والزرّاع : وقد أضاف بعض الفقهاء إلى الأشخاص المدنيين ـ الذين لا يجوز التعرض لهم ـ التجار والزراع . وهذا الرأي الذي قال به الإمامان ابن حنبل والأوزاعي يثبت ان التفريق بين الأعداء المحاربين وغير المحاربين كان واضحاً في ذهن هؤلاء الفقهاء الذين منعوا التعرض لغير المحاربين . وقد كتب الخليفة عمر بن الخطاب في أحد كتبه : « ولا تغلوا ، ولا تغدروا ، ولا تقتلوا وليداً ، واتقوا الله في الفلاحين » (119) .

معاملة جواسيس العدو : (120) إذا دخل العدو كجاسوس وثبت عليه الجرم ، فيجوز توقيع عقوبة الإعدام المادي به بقتله أوالإعدام المعنوي باسترقاقه .

وأما إذا دخل العدو دار الإسلام بمقتضى عهد الأمان أو الإقامة المؤقت أو الدائم ، ثم ارتكب عملاً من أعمال التجسس على أحوال المسلمين ، فإنه يكون ناقضاً للعهد والأمان الممنوح له ـ وفقاً لرأي لبعض الائمة كمالك وابن حنبل والأوزاعي ـ وجاز الحكم بإعدامه عقاباً له .

لكنّ التجسس في المذهبين الحنفي والشافعي لا ينقض عهد الأمان ، وإنما يستوجب العقاب والحبس .

وإذا دخل المحارب دار الإسلام بصفة مبعوث لملك الأعداء ، فهو يتمتع بالأمان حتى يُبلّغ رسالته ، وذلك بالاستناد إلى الحصانة التي يتمتّع بها المبعوثون .

وإذا أراد المبعوث الأجنبي العودة إلى بلده وكانت الطريق غير مأمونة من اللصوص ، فعلى المسؤول المسلم أن يُرسل معه حرساً يوصله إلى مأمنه . ولا يجوز قتله بحال ، حتى ولا على سبيل مبدأ المعاملة بالمثل .

هذا ، في حال كون الجاسوس من الأعداء . أما إذا كان من المسلمين ، فإنه يتعرض للعقوبات الشرعية . فيُعاقب بالقتل عند غالبية المالكية ولا تُقبل توبته . واشترط بعضهم لذلك أن يكون من أصحاب السوابق . ولكنه في رأي أبي حنيفة والأوزاعي لا يُقتل ، وإنما يُعاقب بالحبس الدائم حتى يتوب .

---

(118)يراجع في عرض هذه الحادثة : الدكتور صبحي محمصاني في كتابه القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 244 ـ 245 .

(119) الإمام ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد جزء 1 ص 385 .

(120) يُراجع في ذلك : الدكتور صبحي محمصاني : المرجع السابق ص 248 ـ 249 .

وأمّا في المذهب الشافعي ، فإنه لا يجوز قتل الجاسوس . بل يُترك عقابه إلى تقدير القاضي ، وفقاً لمبدأ التعزير الذي يُجيز له إنتقاء العقاب المناسب . كما أنه يجوز العفو إذا كان ذا هيئة (أي قابلاً للاصلاح) . وكذلك قال الطبري بانه يجوز للإمام أن يعفو عن الجاسوس إذا لم تكن عادته ذلك ، بل كان فعله هفوة وزلّة وحيدة (121) .

معاملة أسرى الحرب : عُنيَ الشرع الإسلامي بأمر أسرى الحرب ، فلم يُتركوا لرئيس الدولة ، أو لقادة الجيوش يستبدون بهم وفق أغراضهم أو حسب هواهم ، وإنما نظّم أمر معاملتهم تنظيماً يحفظ كرامة الأسير بصورة لم تصل إليها النظم الوضعية المعاصرة . فمنذ أربعة عشر قرناً وتعاليم الإسلام واضحة وجلية في شأن الرأفة بالاسرى ، وكان من أهم ما يُميّز العلاقة الجديدة الناشئة بين جيش المسلمين وأسير الحرب أن القوة والغلظة التي كان يُعامَل بها في ساحة الحرب أضحت بالنسبة إليه الآن أمراً غير مباح . إذا أنه ألقى سلاحه ، وسلّم أمره إلى المسلمين اختياراً أو جبراً ، مما يستوجب معاملته بالرأفة باعتباره مغلوباً على أمره ، فأصبح كالمسالم الذي لم يرفع سلاحاً في وجه المسلمين . وغاية الأمر أن المسالم محظور قتله من بداية الحرب ، والأسير- إن كان استحق العنف باعتبار ماضيه الحربي - لكن حاضره الإستسلامي يستدعي الرأفة وعدم الغلظة (122) .

وقد كان النبي (ص) يحرص على الرفق بالأسير والوصية به ، فكان يقول : « استوصوا بالأسارى خيراً » (123) .

وتتجلى مظاهر الرأفة الإسلامية بأسرى الحرب في الآداب التالية : **أولاً** - أنه لا يجوز للجندي المسلم أن يقتل أسيره الذي أسره من جنود العدو (124) ، وما عليه إلاّ ان يسلمه لقيادته التي تقوم بدورها بتسليمه إلى السلطات المختصة لتتخذ بشأنه القرار الذي تفرضه المصلحة الإسلامية العليا . ووجوب تسليم الأسرى إلى السلطات المختصة في الدولة يتفق مع قواعد القانون الدولي الحديث حيث بيّنت إتّفاقية جنيف لعام 1929 (الخاصة بمعاملة المرضى والجرحى وأسرى الحرب) أن أسير الحرب يُعتبر أسيراً للدولة وليس للشخص أو

---

(121) الدكتور صبحي محمصاني : المرجع السابق ص 249 وقد ورد فيه المراجع التالية : المبسوط للسرخسي جزء 10 ص 85 (القاهرة 1331 هـ) ، والسير الكبير للشيباني جزء 2 ص 515 - 520 (القاهرة 1957 - 1960 تحقيق صلاح الدين المنجد) ، والخراج لأبي يوسف ص 117 (بولاق 1302 هـ) ، والمهذب للشيرازي جزء2 ص 258 و273 (القاهرة 1343 هـ) ؛ عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني جزء 14 ص 256 و 297 (القاهرة 1348 هـ)

(122) الدكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 199 .

(123) هذا الحديث ورد عند الدكتور حامد سلطان ص 249 .

(124) فتح القدير : كمال بن الهمام جزء 4 ص 206 ، طبع مطبعة مصطفى محمد .

الوحدة العسكرية التي أسرته (125) . **ثانياً ـ عدم جواز التفريق بين الوالدة وولدها الصغير** في الأسر ولا بين الوالد وولده الصغير الذي لا أم له . وكذلك أوضح الفقهاء كراهة التفريق بين الأخ وأخيه (126) ، وذلك مراعاة للنواحي الإنسانية التي يحضّ عليها الإسلام . **ثالثاً ـ وجوب العناية الطبية بالاسرى** ،فإن الشرع الإسلامي يوصي بحسن معاملتهم بحيث لا يكون ما فعله أعداؤه في الحرب سبباً للإنتقام من الأسرى ، لان الكرامة الانسانية فوق كل اعتبار . فالأمر الإلّهي يجب أن يكون ماثلاً دائماً أمام أعين المسلمين ، وهو أمر بتقوى الله عند الرد على إعتداء الآخرين عملاً بقوله تعالى : ﴿ **فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، واتقوا الله واعلموا أنّ الله مع المتقين** ﴾ (سورة البقرة ، آية 194) .

وقد اعتبر الإسلام إطعام الأسير تقرّباً من الله عملاً بقوله تعالى : ﴿ **ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً** ﴾ (سورة الإنسان ، آية 8) .

ويُسطّر التاريخ أروع الصفحات الإنسانية لما كان يفعله المسلمون المنتصرون مع أسراهم . فقد أمَرَ النبي (ص) أتباعه في معركة بدر الكبرى أن يُكرّموا الأسرى ، فكانوا يُقدّمونهم على أنفسهم عند الغداء (127) .

ولقد نهى الإسلام حتى عن إلحاق **الأذى النفسي** بأسرى الحرب ، فقد حدث في واقعة خيبر أن وقعت امرأتان يهوديتان أسيرتين في يد بلال بن رباح ، فأراد تسليمهما إلى مركز القيادة فمرّ بهما على جثث القتلى من اليهود فأثّر ذلك في نفس احداهما فأجهشت بالبكاء . فلما علم النبي (ص) بذلك ، لام بلال على ذلك لوماً شديداً قائلاً له : « هل نُزعت منك الرحمة يا بلال حتى تمر بامرأتين على قتلى رجالهما » (128) .

إطلاق سراح الأسرى إحساناً : وقد أفتى بعض الفقهاء ، كالحسن وعطاء وعبد الله بن عمر وسعيد بن جبير ، بكراهية قتل الأسرى ، واعتماد الفداء والتسريح بشأنهم من دون قيد أو شرط (129) .

ويستند هذا الرأي إلى الآية القرآنية التي لم تذكر قتل الأسرى ولا استرقاقهم والتي

---

(125) الدكتور علي صادق أبو هيف : القانون الدولي العام ص 781

(126) الإمام النووي : المجموع ـ شرح المهذب للشيرازي جزء 9 ص 400 ـ 401 ، مطبعة العاصمة .

(127) الإمام ابن كثير : في تفسيره جزء 4 ص 455 ، طبعة دار المعرفة ببيروت 1969 .

(128) ورد هذا الحديث والمعلومات السابقة عند الدكتور محمد رأفت عثمان ص200 ـ 203 .

(129) الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 256 ـ 258 ؛ وتراث الخلفاء الراشدين ص 562 ـ 563 .

تقول : ﴿ **فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق ، فإمّا منّاً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها** ﴾ (سورة محمد ـ ص ـ آية 4) .

ويستند هذا الرأي أيضاً إلى السنة النبوية عند فتح مكة في العام الثامن الهجري . فقد سأل النبي (ص) الأسرى : « ماذا ترون أني فاعل بكم ؟ أجابوا : « خيراً ، أخ كريم وابن أخ كريم » . ثم أطلق سراحهم ، وهو يقول : « اذهبوا فأنتم الطلقاء » . وكذلك فعل في أسرى هوازن ، حيث أطلق منهم ستة آلاف من النساء والصبيان والرجال حين أسلموا .

وقد رُوِي ان الخليفة عمر بن الخطاب أنعم بالحرية على أسرى العرب وأهل الصلح ، وأنه كتب إلى ولاته بأن يخلوا سبيل أسرى مَيْسان وكل أكّار وزرّاع . وقد أمر ولده عبد الله بتسريح جاريتين أنعم عليهما النبي (ص) مع أسرى غزوة حنين .

وقد رُوِي عن الإمام علي أنه أُتِي بأسير يوم وقعة صفين ، فقال له الأسير : « لا تقتلني صبراً » فرد عليه الإمام علي : « لا أقتلك صبراً ، إني أخاف الله رب العالمين » ، ثم خلىّ سبيله .

وكذلك نهج صلاح الدين الأيوبي في الحروب الصليبية على عدم قتل الأسرى وعلى تركهم بالفداء في أغلب الأحيان .

وقد حكى الحسن بن تميمي أن إجماع الصحابة لم يجوّز قتل الأسرى [130] .

وقد أيدّ هذه الإتجاه في اطلاق سراح الاسرى فريق من العلماء العرب المعاصرين [131] .

ويقول العالم الجليل الشيخ محمد أبو زهرة ـ الذي يأخذ بذات الرأي ـ وهو بصدد تفسير الآية القرآنية السابقة التي تتضمن : ﴿ . . . **فإمّا منّاً بعد ، وإمّا فداء حتى تضع الحرب أوزارها** ﴾ ، ما حرفيته : « ونرى ذلك النص القرآني يُخيّر بين أمرين اثنين لا ثالث لهما : إمّا أن يمن القائد أو ولي الأمر في المسلمين على الأسرى بالحرية إذا لم يكن فداء من

---

(130) الامام ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد جزء 1 ص 382 من طبعة دار المعرفة ببيروت .

(131) الاساتذة محمد الخضري : تاريخ الأمم الإسلامية جزء 1 ص 98 (القاهرة 1354 هـ) ؛ نجيب الأرمنازي : الشرع الدولي في الإسلام ص 100 (الطبعة العربية ـ دمشق) ؛ علي منصور ، الشريعة والقانون الدولي ص 340 وما بعدها ؛ الشيخ مصطفى السباعي : أحكام السلم والحرب في الإسلام ص 27 (طبعة 1953 ببيروت) ؛ الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 256 ـ 258 ؛ الدكتور حامد سلطان : المرجع السابق ص 249 ـ 250 .

مال أو نفس ، وإمّا أن يُفتدى الأسرى بمال أو بأسرى مثلهم ، وهذا ما يُسمّى في لغة العصر الحاضر تبادل الأسرى . وإنّ ذلك النوع من الفداء أوْلاها بالاتباع ، لأن فيه إطلاق الحرية لطائفتين كبيرتين من بني الإنسان مسلمين وغير مسلمين . فإن دين الحرية يقدر دين الحرية في غير أتباعه كما يقدرها في أتباعه ، إذ أن الداعي إلى الحرية إذا كان حراً لا يخص بها إقليما دون إقليم ، ولا جنساً دون جنس ، ولا ديناً دون دين . لأن الحرية كالماء والغذاء والهواء حقوق طبيعية لكل إنسان . وهنا نجد النص القرآني ليس فيه أمر ثالث وهو استرقاق أولئك الأسرى . . . . وإن النص الكريم . . . يحصر التخيير بين أمرين : فإمّا منّا بعد وإمّا فداء » ، ولم يقل وإمّا استرقاقاً . فيكون الإسترقاق خارجاً عن معنى التخيير »[132] .

وهذا القول ، أقرب إلى روح الإسلام ـ دين الرحمة ـ الذي يقوم على القيم الإنسانية الرفيعة والسمو الأخلاقي وإعلاء شأن الفضيلة .

(4) ـ مصير أموال العدو :

تحريم التخريب الكيدي أثناء القتال : يُعتبر إتلاف أموال العدو من المخاطر الملازمة لاشتعال الحروب في جميع الأزمان . ومع ذلك ، فإن الشرع الإسلامي يتجه إلى ضرورة تخفيف قساوة الأعمال الحربية ، وذلك بحصر نتائج الحرب بما هو لازم وضروري ، فكما أن الإسلام يُحرّم قتل غير المحاربين من المدنيين ، فكذلك يُحرِّم فيه تخريب البنيان وإحراق النخيل وقطع الكرم والأشجار المثمرة[133] . وقد قال بهذه الحرمة الخليفة أبو بكر الصديق في وصيته لقائده يزيد بن أبي سفيان عندما بعثه إلى الشام ، والتي أوردناها سابقاً عند الكلام على التوجيهات الإنضباطية إلى قادة الجيوش .

وقد قال بهذا الرأي أيضاً الإمام الأوزاعي حيث قرّر أنه : « لا يحل للمسلمين أن يفعلوا شيئاً مما يرجع إلى التخريب في دار الحرب ، لان ذلك فساد ، والله لا يُحب الفساد »[134] .

وهو ينطلق مما جاء في القرآن الكريم ، حيث يقول المولى تعالى : ﴿ **وإذا تولّى سعى في الأرض ليُفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد** ﴾ ،

---

(132) يُراجع : كتاب السِيَر الكبير ، ، تعليقات لفضيلة الشيخ محمد أبو زهرة ، جزء 1 ص 74 ، طبعة 1958 .

(133) يُراجع في عرض هذه النظرية والنظريات الأخرى : الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 259 ـ 264 .

(134) كتاب السير الكبير جزء 1 ص 43 ، المرجع السابق .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وأحْسِن كما أحسن الله إليك ولا تبغِ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين ﴾[135] .

وكذلك قال بهذا الرأي المذهب الحنبلي ، إذ منع إحراق نخل الأعداء وعقر شاة أو دابة لهم إلّا لأكل ضروري ، كما حرّم قطع شجرهم وحرق زرعهم إلّا أن يكون ذلك عن طريق مبدأ المعاملة بالمثل : [136] .

الغنائم المنقولة : وضع الشرع الإسلامي ضوابط خاصة مُفصّلة لما يجوز أخذه من أموال العدو باسم الغنائم [137] وقد استُعملت كلمة « الغنيمة » إصطلاحاً ، للمال المأخوذ من العدو أثناء القتال ، على سبيل الانتصار . أما المأخوذ من غير قتال ، لا سيما بطريق المصالحة والمعاهدة ، كالخراج والجزية وغيرها ، فيُسمّى الفيء . والفيء في قول جمهور الفقهاء لا يخضع لقواعد غنائم الحرب ، بل يكون لبيت مال المسلمين ويُترك أمر التصرف به إلى رأي الإمام واجتهاده ، لذلك سوف لن نتعرض إلّا لغنائم الحرب بالمعنى السابق .

ومن المتفق عليه شرعاً أنه يجوز للجنود أن ينتفعوا بالمأكول والمشروب والعلف والحطب ، وبما يحتاجون إليه من السلاح أو الثياب في دار الحرب قبل نقل ذلك وإحرازه بدار الإسلام ، أمّا بعد النقل ، فتدخل هذه الأشياء في عداد الغنيمة ، ومن ثمَّ في حساب القسمة . وهذا ما عمل به الخليفة عمر بن الخطاب إذ أدخل في الغنيمة كل ما أرسل إليه من كنوز كسرى ، ومن آنية العجم ، فكسرها وقسّمها مع الغنائم . وقد عمل به أيضاً الإمام علي ، إذ أدخل في الغنيمة البعير الذي أصابه خلال معركة بدر [138] .

والقاعدة الشرعية **في توزيع الغنائم المنقولة** : أن يُخصص خمسها للدولة توزّعه في وجوه العامة المُعيّنة شرعاً ، ثم يقسّم الباقي بين الجنود المستحقين .

وينبغي للإمام أن يدفع من أموال الغنيمة أجرة النقل والحفظ ، لأنها من النفقات العامة . كما له أن يزيد في حصة الجنود بطريق التنفيل . ويعود للمالك أن يسترجع ملكه الذي يجده بين الغنائم ، بالشروط المعينة شرعاً [139] .

---

(135) سورة البقرة (آية 205) ، وسورة القصص (آية 77) .

(136) الإمام ابن قدامة : كتاب المغني جزء 10 ص 506 ـ 509 ، القاهرة ، الطبعة الثانية .

(137) يُراجع في تفصيل ذلك : الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 266 ـ 291 وتراث الخلفاء الراشدين ص 567 ـ 580 .

(138) الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين ص 567 ـ 568 .

(139) الإمام الشيرازي : المهذب جزء 2 ص 260 ، القاهرة 1343 هـ

وستُبحث تباعاً القواعد المتعلقة بحصة الدولة وحصة الجنود ، ثم تُعالج مسألة التنفيل واسترجاع المال .

حصة الدولة : يُؤخذ من أصل مجموع غنائم الحرب خمسها قبل أي توزيع . ويُخصّص هذا الخمس للدولة لتنفقه في المصالح العامة المُعيّنة شرعاً . وحصة الدولة هذه مُعيّنة في الآية القرآنية القائلة : ﴿ **واعلموا أنّ ما غنمتم من شيء فإنّ لله خُمُسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل** ﴾ (سورة الأنفال ، آية 41) .

وكان خمس الغنيمة يُوزّع على عهد الرسول (ص) بالتساوي على فئات المستحقين الخمس المذكورة في هذه الآية ، وهم : الله ورسوله ، وذوو القربى ، واليتامى ، والمساكين ، وابن السبيل . وبعد وفاة النبي (ص) قال الأئمة الشافعي وابن حنبل والأوزاعي وداود الظاهري بذات التقسيم الخماسي .

أمّا الإمامان أبو حنيفة ومالك ، فقد اعتبرا أن سهم الله والرسول وسهم ذوي القربى قد سقطا بوفاة النبي (ص) . ويتعين أن يكون تقسيم حصة الخمس العامة إلى ثلاثة أسهم متساوية بين الفئات الثلاثة الباقية فقط ، أي اليتامى والمساكين (140) وابن السبيل (141) .

ويستند الرأي الأخير إلى عمل الخلفاء الراشدين الأربعة ، الذين قسّموا الغنائم على الثلاثة أسهم المذكورة بحضور الصحابة ، ولم ينكر عليهم عملهم هذا أحد منهم . فكان ذلك بمثابة إجماع على هذا التصرف (142) .

حصة الجند : وتُقسّم الأربعة أخماس الباقية من غنائم الحرب بين الجنود الذين ساهموا في الحرب . وقد رُوِي عن الخليفة عمر بن الخطاب قوله : « الغنيمة لمن شهد الوقيعة » (143) .

وأما العسكر الذين يُلحقون بالجيش قبل حصول القسمة ، فهم يشتركون فيها عند جمهور الفقهاء .

---

(140) يُقصد بالمساكين : كلّ فقير محتاج ، ولو لم يكن صغيراً أو يتيماً .

(141) يُقصد بابن السبيل : المسافر المنقطع الذي لا مال عنده للعودة إلى دياره ، أو الفقير الذي يُريد السفر في غير معصية (د . صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 272)

(142) الدكتور صبحي محمصاني : ذات المرجع ص 272 ـ 273 .

(143) الإمام القرطبي : بداية المجتهد ونهاية المقتصد جزء 1 ص 394

وإذا توفي أحد الجنود المشتركين في المعركة قبل القسمة ، فيقوم ورثته مقامه ويرثون حصته .

وأما الذين يشتركون في الوقعة من غير الجنود ، كالنساء والصغار والخدم ، فليس لهم سهم كامل ، بل يعطيهم قائد الجيش ما يراه مناسباً دون أن يصل إلى حدود السهم الكامل .

الزيادة في حصة الجند بالتنفيل : التنفيل لغةً هو من النفل والنافلة ، أي الزائد على الفرض . واصطلاحاً ، هو أن يُعطي الإمام للجندي فوق سهمه من الغنائم . ومعنى لفظ الأنفال في الأصل الغنائم . ثم استعمل ، في عبارة الفقهاء ، لما يخص به الإمام بعض الغانمين (144) .

ويستند حق الإمام بالتصرف في ذلك إلى الآية القرآنية القائلة : ﴿ **يسألونك عن الأنفال ، قل الأنفال لله والرسول** ﴾ (سورة الأنفال ، آية 1) . فالإشارة في هذه الآية إلى الله والرسول فُسّرت بأن للرسول ـ ومن بعده للإمام ـ الحق بالتصرف في الغنائم وفقاً للمصلحة العامة .

ويكون التنفيل عادة لمن أتى فعلاً يفضي إلى الظفر بالعدو ، كالاستكشاف والدلالة على طريق أو موقع ، أو التقدم بالدخول إلى دار الحرب أو الرجوع إليها بعد خروج الجيش منها .

وغاية التنفيل تشجيع الجنود على الإستبسال في الحرب ، وتقوية نفوسهم .

وأما مقدار التنفيل ، فقد حصل فيه خلاف في المذاهب . فرُوِي عن النبي (ص) أنه كان ينفل الربع في إبتداء دخول الحرب ، وينفل الثلث في الرجعة . فقال البعض بحصر النفل بهذا المقدار ، ولكن البعض الآخر قال بجواز النفل بالنصف أو الربع .

وقد اختلف الفقهاء أيضاً في أخذ ذلك من رأس الغنيمة أم مما يبقى بعد رفع خمسها .

والواقع ان ذلك يعود إلى رأي الإمام أو قائد الجيش وإلى اجتهاده ، ويكون ذلك على قدر العمل والتضحية في سبيل النصر (145) .

استرجاع المال من الغنيمة : إذا استولى أحد الأعداء بالقهر على مال لأحد المسلمين أو أهل الذمة ، ثم عُثِر عليه بين غنائم المسلمين ، فصاحبه أحق به قبل القسمة وبعدها بلا

---

(144) الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 277 .

(145) الدكتور صبحي محمصاني : ذات المرجع ص 279 .

ثمن ، وذلك قول الخليفة أبي بكر وأحد قولي الخليفة عمر بن الخطاب .

غنائم الأرض : كان العمل يجري في فتوح البلدان ، قبل خلافة عمر بن الخطاب ، على تقسيم الأراضي بين الفاتحين ، كما تقسم سائر الغنائم .

ولكن بعد فتح الشام والعراق ومصر وخراسان ، أوقف الخليفة عمر بن الخطاب العمل بهذا التقسيم . فلم يوزّع الأراضي المفتوحة على الفاتحين ، بل أبقاها بيد أصحابها بعد أن فرض عليها ضريبة الخراج ، وفرض على مالكيها ضريبة الجزية بإعتبارهم من أهل الذمة .

وكانت حجة الخليفة عمر في إجرائه هذا ، أن قسمة الأرض بين الفاتحين يستفيد منها الفاتحون وحدهم ، ثم ينقطع المورد منها للمستقبل . فلا يبقى شيء للذين يأتون من بعدهم ، فيبقون من دون قسمة . فقد كان قصد الخليفة عمر من هذا الإصلاح تأمين مورد ثابت للدولة ولجيوشها ومصالحها العامة [146] .

ومهما يكن أمر هذا الإصلاح ، فإنه يكشف عن مبدأ من المبادىء الدولية الحديثة وهو عدم جواز الإستيلاء على الأموال المملوكة للأفراد حتى ولو كانوا من الأعداء [147] . فالخليفة عمر بن الخطاب ، برفضه توزيع الأراضي المفتوحة على المسلمين وابقائها بيد أصحابها ، يكون قد توّصل إلى ذات النتيجة التي يُفضي إليها مبدأ عدم جواز الإستيلاء على الأراضي الواقعة تحت الإحتلال ، وتركها على ملكية أصحابها .

وبذلك يكون الشرع الإسلامي قد سبق القانون الدولي العام بأربعة عشر قرناً ، بتقريره مبدأ عدم جواز الإستيلاء على أراضي الرعايا الأعداء وتحريم مصادرتها .

---

(146) الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص 285 ـ 286 وتراث الخلفاء الراشدين ص 576 ـ 578 ؛ قارن دكتور محمد رأفت عثمان : المرجع السابق ص 246 ـ 247 .

(147) الدكتور علي صادق أبو هيف : القانون الدولي العام ص 793 .

مراجع الكتاب

1 ـ الاستاذ سليم باز : شرح المجلة ، المطبعة الأدبية ببيروت 1923

2 ـ الدكتور ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي ، دار النهضة العربية بالقاهرة1967

3 ـ الدكتور ثروت بدوي : النظم السياسية جزء 1 ، دار النهضة العربية بالقاهرة 1970

4 ـ المعلم بطرس البستاني : قاموس محيط المحيط ، مكتبة لبنان ببيروت 1983

5 ـ الإمام أبو الحسن البلاذُري : فتوح البلدان ، دار الكتب العلمية ببيروت 1983

6 ـ الإمام تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، دار الآفاق الجديدة ببيروت 1983

7ـ الدكتور علي جعفر : تاريخ القوانين ومراحل التشريع الإسلامي ، المؤسسة الجامعية للدراسات ببيروت (مجد) 1986

8 ـ الدكتور حسن الجلبي : الإتجاهات العامة في فلسفة القانون ، محاضرات لدبلوم القانون الخاص في كلية الحقوق اللبنانية لعام 1984 ـ 1985

9 ـ الإمام ابن قيّم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين ، 4 أجزاء ، راجعه طه سعد ، دار الجيل ببيروت 1973

10 ـ الإمام ابن قيّم الجوزية : الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، تحقيق محمد الفقي ، دار الكتب العلمية ببيروت ، بدون تاريخ .

11 ـ الإمام ابن الحداد : الجوهر النفيس في سياسة الرئيس ، تحقيق الدكتور رضوان السيد ، دار الطليعة ببيروت 1983

12 ـ الدكتور حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي ، 4 أجزاء ، دار الأندلس ببيروت 1964 .

13 ـ الدكتور حسين الحاج حسن : حضارة العرب في الجاهلية ، المؤسسة الجامعية للدراسات (مجد) بيروت 1984 .

14 ـ الدكتور حسين الحاج حسن : النظم الإسلامية ، المؤسسة الجامعية للدراسات (مجد) بيروت 1987 .

15 ـ الاستاذ محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، دار النفائس ببيروت 1985 .

16 ـ المفتي الشيخ حسن خالد : الزواج بغير المسلمين ، سلسلة رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة ، السنة السادسة لعام 1407 هجري (1987 م) العدد 58 .

17 ـ الدكتور عبد الله الخالدي : شذرات في مادة النظم الإسلامية، دار الرشاد الإسلامية ببيروت 1987 .

18 ـ الشيخ عبد الوهاب خلاف : السلطات الثلاث في الإسلام ، بحث منشور في مجلة القانون والإقتصاد المصرية لسنة 1937 .

19 ـ الشيخ عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية ، المطبعة السلفية بالقاهرة 1350 هـ .

20 ـ العلامة ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون ، الجزء الأول من ديوان المبتدأ والخبر ، دار إحياء التراث العربي ببيروت ، بدون تاريخ .

21 ـ الدكتور محمد معروف الدواليبي : الوجيز في الحقوق الرومانية وتاريخها ، دمشق 1961 .

22 ـ الدكتور ادمون رباط : الوسيط في القانون الدستوري العام ، جزء 1 (1968) وجزء 2(1971) دار العلم للملايين ببيروت .

23 ـ الإمام ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، جزءان ، دار المعرفة ببيروت 1985 .

24 ـ الاستاذ مصطفى الزرقا : المدخل الفقهي العام ، دمشق 1961 .

25 ـ الاستاذ خير الدين الزركلي ، قاموس الأعلام ، 8 أجـزاء ، دار العلم للملايـين ببيروت 1980 .

25 ـ الاستاذ منيف الزعبي : حول مفهوم العمل في الإسـلام ، بحث لدبلوم الدراسات المعمقة في معهد العلوم الإجتماعية اللبنانية ، بيروت 1987 .

26 ـ الدكتور نقولا زيادة : الحسبة والمحتسب في الإسلام،المطبعة الكـاثوليكيـة ببيروت 1962 .

27ـ الاستاذ سميح الزين : الإسلام وثقافة الإنسـان ، دار الكتاب اللبنـاني ، الطبعـة الخامسة .

28 ـ الشيخ جعفر السبحاني : معالم الحكومة الإسلامية ، دار الأضواء ببيروت 1984 .

29 ـ الإمام أبو بكر السرخسي : المبسوط ، دار المعرفة ببيروت ، 30جزءاً .

30 ـ الاستاذ د . أسعد السكاف ومحمود مطرجي: تاريخ العلوم عند العرب ، دار مارون عبود ببيروت 1982 .

31 ـ الدكتور حامد سلطان : أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ، دار النهضة العربية بالقاهرة 1970 .

32 ـ الإمام جلال الدين السيوطي : تاريخ الخلفاء ، تحقيق محمد عبد الحميد .

33 ـ الشيخ الدكتور صبحي الصالح : الإسلام ومستقبل الحضارة ، دار الشورى ببيروت 1982 .

34 ـ الشيخ الدكتور صبحي الصالح : معالم الشريعة الإسلامية ، دار العلم للملايين ببيروت 1982 .

35 ـ الشيخ الدكتور صبحي الصالح : النظم الإسلامية ، دار العلم للملايين ببيروت 1980 .

36 ـ الإمام محمد طباطبا المعروف بابن الطقطقى : الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ، دار صادر ببيروت 1966 .

37 ـ الإمام محمد بن جرير الطبري : تاريخ الأمم والملوك ، 6 مجلدات ، مؤسسة عز الدين ببيروت 1987 .

38 ـ الدكتور القطب محمد طبلية : الفكر السياسي في الإسلام ، بحث في مجلة القانون والإقتصاد المصرية السنة 39لعام 1969عدد 3 .

39 ـ الدكتور سمير عاليه : القضاء والعرف في الإسلام ، المؤسسة الجامعية للدراسات (مجد) بيروت 1986 .
40 ـ الدكتور سمير عاليه : الوجيز في القانون التجاري ، المؤسسة الجامعيـة للدراسات (مجد) بيروت 1978 .
41 ـ الدكتور عبد الغني عبد الله : نظرية الدولة في الإسلام ، الدار الجامعية ببيروت 1986
42 ـ الإمام ابن عبد ربه الأندلسي : العقد الفريـد ، 7أجزاء ، مكتبـة الهلال ببيـروت 1986 .
43 ـ الشيخ علي عبد الرزاق : الإسلام وأصول الحكم ، تعليق د . ممدوح حقي ، دار الحياة ببيروت 1978 .
(44) الاستاذ عبد القادر عودة : التشريع الجنائي الإسلامي ، جزءان ، مؤسسة الرسالة ببيروت 1984 .
45 ـ الدكتور محمد رأفت عثمان : الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام ، دار إقرأ ببيروت 1982 .
46 ـ الدكتور منير العجلاني : عبقرية الإسلام في أصول الحكم ، دار النفائس ببيروت 1985 .
47 ـ الرائد محمد مهنأ العلي : الإدارة في الإسلام ، الدار السعودية بجدة 1985 .
48 ـ الإمام أبو حامد الغزالي : التبر المسبوك في نصيحة الملوك ، تحقيق الدكتور محمد أحمد دمج ، مؤسسة الدراسات الجامعية (مجد) ، بيروت 1987
49 ـ القاضي أبو يعلى الفرّاء : الأحكام السلطانية ، تصحيح محمد حامد الفقي ، دار الكتب العلمية ببيروت 1983 .
50 ـ الاستاذ عمر الفرجاني : أصول العلاقات الدولية في الإسلام ، المنشأة العامة للنشر بطرابلس ليبيا 1984 .
(51) ـ العالم حسين القاسم : آداب العلماء والمتعلمين ، الدار اليمنية 1985 .
52 ـ الاستاذ ظافر القاسمي : نظام الحكم في الإسلام (الحياة الدستورية) ، دار النفائس ببيروت 1980 .
53 ـ الإمام ابن كثير : تفسير القرآن الكريم ، 4 أجزاء ، دار المعرفة ببيروت 1969 .

54 ـ الدكتور عبد الوهاب كحيل : الأسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامي ، عالم الكتب ببيروت 1985 .

55 ـ الشيخ القاضي محمد كنعان : قرة العينين على تفسير الجلالين ، المكتب الإسلامي ببيروت 1984 .

56 ـ الإمام أبو الحسن الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، دار الكتب العلمية ببيروت 1985 .

57 ـ الإمام أبو الحسن الماوردي : أدب الدنيا والدين ، تحقيق مصطفى السقا ، دار الهلال بيروت 1985 .

58 ـ الإمام أبو الحسن الماوردي : أدب القاضي ، جزءان ، تحقيق محي سرحان ، مطبعة الارشاد ببغداد 1971 .

59 ـ الإمام أبو الحسن الماوردي : تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلِك وسياسة المُلك ، تحقيق الدكتور رضوان السيد ، دار العلوم العربية ببيروت 1987 .

60 ـ الإمام أبو الحسن الماوردي : قوانين الوزارة وسياسة الملك ، تحقيق الدكتور رضوان السيد ، دار الطليعة ببيروت 1979 .

61 ـ الدكتور عبد الحميد متولي : الإسلام وهل هو دين ودولة ، بحث منشور في مجلة القانون والإقتصاد المصرية السنة 34 لعام 1964 عدد 4 .

62 ـ الاستاذ قطب إبراهيم محمد : النظم المالية في الإسلام ، الهيئة المصرية للكتاب 1980 .

63 ـ الدكتور صبحي محمصاني : أركان حقوق الإنسان ، دار العلم للملايين ببيروت1979 .

64 ـ الدكتور صبحي محمصاني : الأوزاعي وتعاليمه الإنسانية والقانونية ، دار العلم للملايين ببيروت 1978 .

65 ـ الدكتور صبحي محمصاني : الأوضاع التشريعية في الدول العربية ، دار العلم للملايين ببيروت 1962 .

66 ـ الدكتور صبحي محمصاني : تراث الخلفاء الراشدين في الفقه والقضاء ، دار العلم للملايين ببيروت1984 .

67 ـ الدكتور صبحي محمصاني : فلسفة التشريع في الإسلام ، دار العلم للملايين ببيروت 1980 .

68 ـ الدكتور صبحي محمصاني : القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ، دار العلم للملايين ببيروت1972 .

69 ـ الدكتور صبحي محمصاني : المجاهدون في الحق ، دار العلم للملايين ببيروت 1979 .

70 ـ الدكتور صبحي محمصاني : المجتهدون في القضاء ، دار العلم للملايين ببيروت 1980 .

71 ـ الدكتور صبحي محمصاني : النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الإسلامية ، دار العلم للملايين 1972 .

72 ـ الدكتور ماهر محمصاني وابتسام مسرة : الأحوال الشخصية ، منشورات وثائق هفلن ببيروت 1970 .

73 ـ الدكتور محمد سلام مدكور : مناهج الإجتهاد في الإسلام ، جزءان ، مطبوعات جامعة الكويت 1973 .

74 ـ القاضي أبو بكر المرادي : الإشارة إلى أدب الإمارة ، تحقيق الدكتور رضوان السيد ، دار الطليعة ببيروت 1981 .

75 ـ الاستاذ جبران مسعود : قاموس الرائد ، دار العلم للملايين ببيروت1964 .

76 ـ الإمام أبو الحسن مسلم : صحيح مسلم ، 5 أجزاء ، مؤسسة عز الدين ببيروت 1987 .

77 ـ الدكتور سامي منصور : عنصر الثبات وعامل التغير في العقد المدني ، دار الفكر اللبناني 1987 .

78 ـ الاستاذ علي علي منصور : المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي ، دار الفتح ببيروت1971 .

79 ـ الشيخ منصور علي ناصف : التاج الجامع لأحاديث الرسول المجلد 3 ، المكتبة الإسلامية 1961 .

80 ـ العالم أبو الحسن الندوي : ماذا خسر العالم بإنحطاط المسلمين ، الإتحاد الإسلامي العالمي بالكويت 1978 .

81 ـ الاستاذ علي الندوي : القواعد الفقهية ، دار القلم بدمشق 1986 .

82 ـ الاستاذ إبراهيم النعمة ، العمل والعمال في الفكر الإسلامي ، الدار السعودية بجدة 1985 .

83 ـ الدكتور عدنان نعمة : دولة القانون في إطار الشرعية الإسلامية ، مؤسسة مجد 1987 .

84 ـ الدكتور عدنان نعمة : السيادة في التنظيم الدولي المعاصر ، بيروت 1978 .

85 ـ الدكتور علي صادق أبو هيف : القانون الدولي العام ، منشأة المعارف بالاسكندرية1963 .

86 ـ الإمام أبو يوسف : الخراج ، موسوعة الخراج ، دار المعرفة ببيروت .

87 ـ الاستاذ زهدي يكن : القانون الروماني والشريعة الإسلامية ، دار يكن للنشر ببيروت 1975 .

الفهرس

1988/5/300